Carlo Sabbatini

Lo spirito nelle leggi

Il ruolo del tragico nel pensiero giuridico di Hegel a Jena

Collana University Express
I libri di Emil

CARLO SABBATINI

Lo spirito nelle leggi

Il ruolo del tragico nel pensiero giuridico di Hegel a Jena

A nonna Adriana e zia Pina

Desidero ringraziare i Professori Paolo Becchi, Paolo Di Lucia, Gianluca Garelli, Mario Olivieri e Geminello Preterossi che hanno avuto la bontà di leggere, in differenti versioni, il manoscritto di questo lavoro. Spero di essere stato capace di seguire almeno in parte i loro suggerimenti.

Un ringraziamento particolare va alla Professoressa Carla De Pascale, alla cui inesauribile pazienza devo fin troppo.

Indice

AA	I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsgg. Von der Preußischen-Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ss
BN	G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in GW, Bd. IV, hrsgg. von H. Buchner und O. Pöggeler, 1968, pp. 415-485; tr. it. *Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, a cura di M. Del Vecchio, Milano 2003
BrI	G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*, hrsgg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1961; tr. it. *Epistolario. I. (1785-1808)*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1983
Diff	G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in GW, Bd. IV, cit., pp. 1-92; tr. it. in PSC, pp. 3-120
Enz I	G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) *mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L.von Henning, K.L. Michelet und L. Boumann. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in Werke, Bd. 8; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima: La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino 1981
Enz III	G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) *mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L. von Henning, K.L. Michelet und L. Boumann. Dritter Philosophie des Geistes*, in Werke, Bd. 10; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte terza: Filosofia dello Spirito*, a cura di A. Bosi, Torino 2000
FSJ	G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari 1984

GA	J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsgg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ss
GCS	G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (red. 1798-99), ed. post. in Nohl, pp. 243-342; tr. it. in STG, pp. 353-457
GPhR	G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Werke, Bd. 7; tr. it. *Lineamenti di filsofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, a cura di G. Marini, Roma-Bari 1999
GuW	G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Philosophie der Subjektivität, in der Vollständgkeit ihrer Formen, als Kantische, Jakobische, Fichtesche Philosophie*, in GW, Bd. IV, cit., pp. 315-414; tr. it. in PSC, pp. 121-216
GW	G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 ff
IP	G.W.F. Hegel, *Introductio in philosophiam*, in GW, Bd. V, unter Mitarbeit von T. Ebert, hrsgg. von M. Baum und K. R. Meist, Verfasser des Anhangs K. R. Meist, pp. 258-265
JS I	G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, in GW, Bd. VI, hrsgg. von K. Düsing und H. Kimmerle, 1975; tr. it. delle pp. 265-331 in FSJ, pp. 3-65
JS II	G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, in GW, Bd. VII, hrsgg. von R. P. Horstmann und J. H. Trede, 1971; tr. it. delle pp. 3-178 in LeM

JS III	G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, in GW, Bd. VIII, unter Mitarbeit von J. H. Trede, hrsgg. von R. P. Horstmann, 1976; tr. it. delle pp. 1-184 in *La filosofia della natura. Quaderno jenese (1805-06)*, a cura di A. Tassi, Milano 1994, pp. 1-151 e delle pp. 185-287 in FSJ, pp. 69-175
LeM	G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, trad. e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Trento 1982
LuR	G.W.F. Hegel, *Liebe und Religion*, ed. post. in Nohl; tr. it. in STG pp. 527-528
NDN	F.W.J. Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796-7), in SW, Bd. I.1, pp. 245-280; tr. it. in *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995, pp. 85-143
Nohl	G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsgg. von H. Nohl, Tübingen 1907; tr. it. in STG
PchR	G.W.F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion* (red. 1795-96), ed. post. in Nohl; tr. it. in STG pp. 219-331
PhB	F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmaticismus und Criticismus* (1795), in SW, Bd. I.1, pp. 281-341; tr. it. in *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995, pp. 1-84
PhG	G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in GW, Bd. IX, hrsgg. von W. Bonsiepen und R. Heede, 1980; tr. it. in *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Garelli, Torino 2007

PhK	F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802-03), in SW, Bd. V, pp. 353-736; tr. it. *Filosofia dell'Arte*, a cura di A. Klein, Napoli 1997
PSC	G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971
SCH	Novalis, *Schriften. Die Werke von Friedrich von Hardenbergs*, hrsgg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart 1975 ss
SdS	G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, in GW, Bd. V, cit., pp. 269-371; tr. it. in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di Antonio Negri, Bari 1962, pp. 127-256
Sg1	G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili I*, a cura di E. Mirri, Napoli 1993
SP	G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Torino 1974
STG	G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972
StI	F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (Tübingen 1800), in SW, Bd. III, pp. 327-634; tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, G. Semerari, Roma-Bari 1990
SW	F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsgg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856-1861
SyF	G.W.F. Hegel, *Systemfragment von 1800*, in Nohl, pp. 343-51; tr. it in STG, pp. 473-79

TphP	G.W.F. Hegel, *Nürnberger Schriften. I. Texte zur philosophischen Propädeutik*, in Werke, Bd. 4, pp. 9-69; tr. it. in *Propedeutica filosofica*, traduzione, introduzione e note di G. Radetti, Firenze 1977, pp. 173-243
ÜN	G.W.F. Hegel, *Über Naturrecht* (Fragment aus Vorlesungen über Naturrecht, 1802), in GW, Bd. V, cit., pp. 459-465
VÄs	G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik (I-II-III)*, in Werke, Bde. 13-15; tr. it. *Estetica*, 2 tomi, a cura di G. Garelli, S. Givone, N. Merker, N. Vaccaro, Torino 1997
VD	G.W.F. Hegel, *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, in GW, Bd. V, cit., pp. 1-219; tr. it. *La costituzione della Germania*, in SP, pp. 3-132
VMS	F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (Tübingen 1803), in SW, Bd. V, pp. 207-352; tr. it. *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Napoli 1989
VGPh	G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in WVA, B.de XIII-XV; tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1983-1985
VoCh	G.W.F. Hegel, *Volksreligion und Christentum* (red. 1792-94), ed. post. in Nohl, pp. 3-71; tr. it. in STG, pp. 31-103
VPhG	G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Werke, Bd. 12; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Sichirollo, Roma-Bari 2003

VSP	G.W.F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in GW, Bd. IV, cit., pp. 197-238; tr. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Roma-Bari 1984
VW	G.W.F. Hegel, *Der immer sich vergrössende Widerspruch…*, in GW, Bd. V, cit., pp. 16-18; tr. it. in SP, pp. 9-11
WdL I	G.W.F. *Hegel, Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch*, in Werke, Bd. 5; tr. it. in *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, C. Cesa, Roma-Bari 1988
Werke	G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsgg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970
Ws	F.W.J. Schelling, *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), in SW, Bd. II, pp. 345-583
Wü	G.W.F. Hegel, *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*, in Werke, Bd. 1, pp. 268-273; tr. it. *Sulle più recenti vicende interne del Württemberg e in particolare sui vizi dell'ordinamento municipale*, in SP, pp. 319-329
WVA	G.W.F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlin 1832-45

Introduzione

Requiem per un Impero defunto

A quanto pare, per Hegel non c'è via di mezzo: il "coraggio pubblico" o la "banale insignificanza della vita privata"[1]. Il primo è la vita del corpo politico, la seconda ne è la fine. È questa la lezione che trae da Gibbon e che, come un tempo per l'Impero romano, ritiene che valga ancora per il *Teusches Reich*, anch'esso roso ed infine guastato dal proliferare degli interessi particolari, a tal punto che oramai "la Germania non è più uno Stato"[2].

Se questo è l'esito di un processo secolare, da qui occorre anche ripartire, avendo preso atto che, con la *vita privata*, il "destino della proprietà" è divenuto ormai "troppo potente"[3] per essere trascurato e che bisognerà farci i conti, se si vuole ritornare infine al *coraggio pubblico*. Tale percorso è affrontato nella parte centrale del saggio sulle *Maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* (Jena, 1802-3)[4]. Nello scritto, dopo una serrata critica speculativa agli approcci empirico e formale al *Naturrecht*[5],

1 Cfr. BN 70; ted. 456 s.

2 VD 12; ted. 161 (anni 1802-3).

3 GCS 386; ted. 273.

4 D'ora in avanti citate come BN.

5 La pubblicazione avviene sul *Giornale critico della filosofia* (*Kritisches Journal der Philosophie*), fondato e condiretto da Hegel e Schelling, pubblicato dall'editore Cotta di Tübingen e stampato a Jena da Frommann. Il primo numero esce tra la fine di dicembre 1801 e l'inizio del gennaio 1802 e la sua vicenda editoriale si esaurisce in poco più di un anno, nel marzo 1803. Nel complesso la pubblicazione è costituita da due volumi, ciascuno dei quali suddiviso in tre quaderni; cinque di essi compaiono nel 1802 e l'ultima uscita è quella del 1803. L'articolo qui esaminato si intitola *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* ed occupa per intero le ottantotto pagine del secondo quaderno del secondo volume (all'incirca del novembre 1802) e le prime trentaquattro del terzo ed ultimo quaderno. Rispetto all'anno di vita del giornale è più lunga e complessa la sua fase preparatoria, che prende avvio nel 1798 e coinvolge personaggi come Schelling, Fichte, i fratelli Schlegel, Schleiermacher e Reinhold. A poco a poco le distanze tra i protagonisti (tanto quelle sul piano intellettuale, quanto quelle geografiche, quanto quelle più prosaiche, ma determinanti, di carattere personale) fanno arenare il progetto originario e provocano l'assottigliamento del gruppo. Alla fine resta solo Schelling, che chiama accanto a sé l'amico Hegel, giunto a Jena nel gennaio 1801, e con lui avvia le pubblicazioni. Per una dettagliata ricostruzione dei diversi progetti, dei carteggi tra gli autori e tra questi e l'editore Cotta e per la ricostruzione del piano editoriale, cfr. Buchner (1965). Non sono chiari i motivi che conducono alla rapida conclusione di questa esperienza, ma certamente essa rispecchia la profonda trasformazione in atto nel panorama di Jena, dove, a fronte dello sfaldamento del cenacolo romantico, si registra una grande animazione a livello accademico, cfr. Rosenkranz (1974/1844), p. 165; Kindl (2001), pp. 169 ss. Nel 1803 si verificano importanti defezioni tra i docenti dell'Ateneo, come quelle del giurista Hufeland e del teologo tubinghese Paulus; l'anno successivo è la volta di Anselm Feuerbach, che accetta la chiamata a Kiel. Ma soprattutto pesa la defezione di Schelling che, in predicato di approdare a Würzburg, nel maggio 1803 lascia la città con Carolina Schlegel, sua futura consorte, cfr. Althaus (1993), pp. 60-9. Sulla successiva e definitiva rottura tra Hegel e Schelling, cfr. *ivi*, pp. 150 ss. Per un quadro sintetico della struttura e dei temi affrontati in BN, cfr. Sabbatini (2012), pp. 27 ss.

Hegel prova a delineare un'organizzazione sociale che, riprendendo e fondendo il tradizionale sistema dei ceti ed il civismo partecipativo della *polis*, sappia ritrovare nel tessuto vivente dell'eticità la forza necessaria a far prevalere l'interesse comune sull'egoismo dei singoli.

Lo scopo che mi prefiggo in questo lavoro è di indagare la *tragedia nell'etico* come momento fondamentale di questo progetto, allorché l'autore prova ad integrare (o, con le sue parole, a *conciliare*) l'astrattezza degli universali giuridici moderni nella concretezza dei *costumi*. Procedendo nell'analisi, il tragico (oltre a rivelarsi un filo conduttore che dai primi scritti accompagna e sottende la lettura hegeliana del diritto) rivela la peculiare capacità di eccedere il proprio ruolo di apice e coronamento della teoria dei ceti e di porne addirittura in questione la struttura, la quale rischia di sancire le disuguaglianze e le sperequazioni fattualmente presenti[6].

Poiché il *sacrificio*, il centro intorno a cui ruota tutta l'impostazione della tragedia, contiene un appello che in linea di principio è rivolto ad ogni individuo, esso è in grado di innescare una dinamica che superi le disuguaglianze recepite e sancite dall'organicismo e che innervi l'intero corpo politico del *popolo*. Non si tratta più o solo (come vorrebbe lo stesso Hegel) della morte eroica in combattimento, riservata al primo ceto guerriero, bensì di una 'battaglia' civile che il cittadino affronta quotidianamente, non per preservare l'*individualità* etica del *popolo* contro altre e così mantenerla viva ed intatta nei suoi equilibri (o nelle sue disparità)[7], ma per promuovere *in* essa l'autentico superamento di un sistema di leggi sclerotizzato ed isterilito: un *involucro morto*[8] capace di soffocare un popolo e di portare lo Stato alla fine non per cause esterne, ma per processi endogeni. Proprio com'è accaduto a Roma e, più di recente, alla Germania.

Appartenere ad un popolo

Quando Hegel sostiene che *solo con il pericolo della morte il singolo mostra di essere tutt'uno con il popolo, senza lasciare spazio ad equivoci*[9]**,** non fa che trarre le conseguenze di quanto è emerso dalle prime pagine di BN ed in particolare dalla citata critica al formalismo[10]. In quella sede l'autore è stato sollecitato a riprendere questioni fondamentali come quelle inerenti al diritto penale, in cui la libertà dell'individuo è soggetta all'esteriorità della *coazione* (*Aüßerlichkeit* e *Zwang*) secondo un modello basato su condizionamenti empirici trattati come 'vettori' di segno opposto, fra i quali

---

[6] Cfr. Hočevar (1968), p. 42; Chignola (2000), p. 116 s.

[7] Soffermandosi sulla presenza del paradigma della *polis* e sulla sua problematica composizione con la scissione della società moderna, Ruggiu ne definisce la compresenza nella "tragedia nell'etico" un "accostamento paratattico dell'organico all'inorganico" ed un "convive‹re›in modo irrisolto". Per l'autore sarebbe proprio la contraddizione tra la storicità del moderno e la forma aristotelico-platonica riletta attraverso Spinoza a determinare la crisi jenese del sistema hegeliano, cfr. Ruggiu (2009), pp. 540 ss.

[8] BN 97 s; ted. 483.

[9] BN 61; ted. 449.

[10] Cfr. BN 39-60; ted. 430-449.

è costretto a scegliere chi subisce la minaccia. A tale impostazione Hegel obietta che "la libertà che consiste nella scelta di determinarsi come +A o come -A, non viene affatto fuori dalla necessità"; al contrario essa subisce gli angusti limiti di questa alternativa, che ne diviene la vera e propria condizione. Pertanto, prosegue l'autore, è necessario riconoscere che questo è un modo del tutto limitato ed inconseguente di trattare la questione, poiché "la libertà assoluta è elevata tanto al di sopra di questa opposizione, quanto al di sopra di ogni altra opposizione e di qualsiasi esteriorità; ed essa resta del tutto privata di ogni costrizione e la costrizione non ha affatto alcuna realtà"[11].

In altri termini, non è possibile pensare che per reggere un consorzio umano sia sufficiente costringere gli uomini, restando sul piano della libertà giuridica esterna. Hegel esige una partecipazione radicalmente diversa e profonda, in base a cui la *coazione* non è lo strumento per indurre una socialità meramente esteriore, ma diviene addirittura un ostacolo che la libertà assoluta deve superare per giungere allo scopo di un'unità vera.

Nell'orizzonte di questa libertà autentica solo "attraverso la capacità della morte il soggetto si dimostra libero e si eleva completamente al di sopra di ogni costrizione". La libertà, insomma, si realizza veramente solo come consapevole 'autotrascendimento' del finito, come l'"assoluta negazione" che toglie tanto la coazione, quanto la forma determinata e finita dell'individuo stesso[12]. E ciò avviene innanzitutto nella "guerra", dove, osserva Hegel, il "costringere" è accolto nel suo "concetto assoluto", in quanto "non si riferisce a singole determinatezze, ma all'intera realtà effettiva e alla possibilità di esse, cioè alla vita stessa"[13].

Nella morte del singolo si riafferma un *intero* che non è tanto quello della sua vita (che pure si compie), ma quello la cui preminenza, com'è stato opportunamente rilevato, diviene per Hegel questione centrale, speculativamente e politicamente, grazie all'influsso del pensiero spinoziano ed aristotelico: nello scontro bellico si muore a beneficio della comunità, il cui interesse prevale su quello particolare di ciascuno[14].

---

[11] Cfr. BN 56 s; ted. 446 s. Nota in proposito Valenza: "Concepire la necessità come eterogeneo, significa fissare perennemente la differenza, pensare la ragion pratica come dotata di assoluto dominio sull'ambito da lei opposto", Valenza (1999), p. 316. In merito, cfr. Schnädelbach (2000), p. 38. Sul ruolo fondamentale dell'apparato concettuale e dei modelli che Hegel trae dalle scienze fisico-matematiche, integrandoli nel sapere filosofico, cfr. Ziche (1996), pp. 24 ss.

[12] BN 58 s; ted. 448. Osserva Chiereghin: "Tale esperienza [*scil.* il pericolo della morte] è necessaria, secondo Hegel, affinché il singolo giunga ad esperire anche [...] la libertà, come ciò che lo costituisce portatore di un valore infinito. Se infatti si scava nella coscienza individuale, alla ricerca di ciò che la definisce come un punto irriducibile ad altro, assolutamente irripetibile nella sua originalità, questa è la caratteristica che Hegel chiama dell'*assolutezza negativa*, la capacità di essere sempre oltre ogni determinazione, di *trascendersi nella propria finitezza*", Chiereghin (1980), p. 91, corsivi miei.

[13] BN 61; ted. 449.

[14] Sull'influsso di Aristotele e Spinoza, con particolare riferimento allo sviluppo del pensiero politico jenese, cfr. Ilting (2006), pp. 11-35; Riedel (1969), pp. 42-55. Come nota lo stesso Riedel, il superamento di tale monismo (avvenuto anche attraverso una rimeditazione del pensiero fichtiano) determinerà l'abbandono della struttura sociale di BN, in cui sfera economica e soggetto sono confinati nel ceto borghese; ne deriva un'estensione dell'economia e del diritto a sostrato dell'intera comunità, determinando una tensione dialettica che riesce ad innervare completamente lo Stato, cfr. *ivi*, pp. 55-64. Commentando la "serie di

Grazie a tale movimento i “popoli” si configurano come “totalità etiche” ed “individui” che stanno, “come singoli, contro altri popoli singoli”; al di fuori di tale conflitto, che rappresenta “il lato della realtà”, essi sarebbero ridotti all’astrazione di “puri oggetti di pensiero”[15]. È opportuno sottolineare che il rilievo su tale astrattezza non ha un mero carattere gnoseologico, ciò che in fondo ne farebbe un’ovvietà del tipo: ‘quel che è privo di realtà è un semplice ente di pensiero’. Il senso meno ovvio dell’affermazione hegeliana consiste nella sua prospettiva politica, che risulta con maggior evidenza, se si richiamano le pagine della *Costituzione della Germania*, dove si parla di “Stati che conservano un’apparenza di unione”, lamentando che nell’Impero “siano ancora presenti quelle forme dalle quali è fuggito ciò che ad esse dava vita”[16].

Si tratta di una perdita di senso che, nei termini di BN, può essere superata ritrovando l’*essenza* nell’*assolutamente etico* attraverso la *guerra*[17] e rifacendosi al patrimonio di una tradizione tedesca che, ancora con la *Costituzione*, è fatta di “valore” e di “fiumi di sangue versato” ed appare così lontana dalla disunione e dall’egoismo degli odierni “ceti maggiori e minori”, i quali hanno provocato un vero e proprio sfascio dell’Impero [18]. Un argomento, questo, assai importante per Hegel, che se ne è occupato negli scritti francofortesi sulle vicende del Waadtland e sulle istituzioni del Württemberg[19].

Ed è proprio nei ceti e tra i ceti che in BN si cerca la soluzione per superare il “disordine dell’intero”, che “rende vani gli sforzi e i sacrifici dei singoli uomini”[20]. Un recupero che passa appunto per la lotta e l’abnegazione: l’imprescindibile banco di prova su cui il *popolo* può e deve conseguire la chiave della propria interezza e, così,

---

slittamenti concettuali e sistematici della politica” che si accompagnano alla decisiva riconsiderazione della soggettività e dell’età moderna negli scritti del 1805-6, Preterossi scrive: “Non è un’eticità totalizzante, religiosa, ‘data’ come quella antica, ma in movimento, mediata, ponderata”, Preterossi (1992a), p. 61.

[15] BN 61; ted. 449. Schnädelbach affronta questo aspetto, sottolineando l’assimilazione hegeliana tra *positivo* e *realtà*: “La realtà implica molteplicità, la reciprocità dello stare fuori ed accanto di ciò che è particolare e per questo ogni totalità etica, in quanto essa contenga positività, deve mostrare anche individualità, la quale si distingue da altre totalità etiche”, Schnädelbach (2000), p. 44.

[16] Cfr. VD 12, 15; ted. 161, 164 (anni 1802-3).

[17] La svolta, laconicamente tratteggiata nelle righe di BN, può essere compresa meglio riferendosi ancora a VD, dove Hegel associa al “potere statale” la “difesa comune” ed il “comune apparato militare” come requisiti fondamentali, affinché una comunità politica formi un “intero” e non si riduca ad una mera entità ideale: “Quest’unione non ha solamente l’intenzione di difendersi, ma si difende davvero, con le armi, quale che sia la potenza di cui dispone e il successo che può ottenere”, VD 22 s; ted. 66 ss (anno 1801). Tomba conduce un’attenta ricognizione del tema della guerra nelle pagine di VD, individuando in essa il nucleo generativo attraverso cui Hegel cerca di ripensare la forma politica del *Reich*, cfr. Tomba (2003), p. 180. Tomba sottolinea tuttavia che rispetto a BN e SdS (al di là del comune intento di superare l’atomismo sociale) in VD è proprio la cornice istituzionale dell’Impero che “impedisce [ad Hegel] di cogliere pienamente lo scarto tra struttura feudale e Stato moderno”, *ivi*, p. 190.

[18] Osserva ancora Hegel in questo punto: poiché “l’orgoglio dell’uomo, e il rispetto degli altri per lui, sono direttamente proporzionali alla grandezza dell’intero di cui fa parte”, negli individui non esiste più nemmeno la consapevolezza di appartenere ad un esercito che possa chiamarsi “nostro”, in quanto è il significato stesso dell’unità ad essere smarrito, cfr. VD 35 s; ted. 75 s (anno 1801).

[19] Cfr. Sabbatini (2012), pp. 112 ss.

[20] VD 40; ted. 80 (anno 1801). In proposito, cfr. Carcagni (1983), p. 123 s e pp. 130 ss.

costituirsi in individualità, correndo veramente il rischio di essere cancellato in modo definitivo, invece di sopravvivere come semplice retaggio[21].

È degno di attenzione che in questo modo l'elemento necessitante della *coazione* passa da un ruolo legale, 'infrasistemico' ed interno al corpo politico (sul cui sfondo si trova l'uso legittimo ed esclusivo della forza da parte dell'autorità) ad uno legittimante ed 'intrasistemico', in cui il *Volk* si costituisce come unità organica di senso, espressa in un'individualità al cospetto di altre in conflitto e così totalmente esposta e partecipe della storia. Compito della meditazione sul tragico sarà, per usare un'espressione platonica, compiere una *seconda navigazione* dopo aver riguadagnato nella guerra la radice etica del sacrificio, riportando la *coazione* ed il suo superamento all'interno del popolo e superando così l'astrattezza formale delle leggi e la loro estraneità alla vita degli uomini.

Il passo è decisivo e ricco di gravi implicazioni. L'esaltazione del sacrificio conferisce alla guerra un ruolo preminente; essa lo esercita attraverso una logica binaria, che prevede la vittoriosa conferma di una determinata vita politica o la sua distruzione nella sconfitta. Ma tutto ciò, come si è detto, pone in secondo piano il versante interno del popolo, l'*ethos* della quotidianità e la complessità delle sue interazioni; in definitiva esse sono declassate e ridotte ad un mero sostrato, eticamente ininfluente, assorbito dalle esigenze strumentali di sostegno al sistema bellico e assimilabile, secondo quanto si leggerà in seguito, alla componente passiva ed *inorganica* di questo corpo.

Guerra e pace

Sono due i modi in cui convivono le "individualità" dei popoli: uno è il loro "il quieto, uguale, pacifico coesistere" e l'altro è la "reciproca esclusione". Rispetto alla "figura ed individualità delle totalità etiche", il secondo, cioè la "guerra", è un che di inevitabile (una *Notwendigkeit*), in cui "vi è la libera possibilità che siano annullate non soltanto delle singole determinatezze, ma la loro stessa integrità in quanto vita, e invero per l'assoluto stesso o per il popolo". E tale necessità viene spiegata da Hegel come indispensabile per la "salute etica dei popoli [...] di fronte alle determinatezze e di fronte al loro consolidarsi in abitudini, come il movimento dei venti preserva i laghi dalla putrefazione, alla quale li ridurrebbe una quiete durevole così come vi ridurrebbe i popoli una pace durevole o, anzi, perpetua"[22].

---

[21] Benché non sia questa la sede per affrontare la più matura filosofia del diritto hegeliana, non si può trascurare che qui vengono poste decisive premesse di una "storia universale", nel cui agone ogni Stato entra come "realtà effettiva immediata di un popolo *singolo* e determinato su base *naturale*" ed in cui la "sostanza universale" si conserva mediante il "sacrificio" della "realtà determinata naturale e particolare" dei singoli, cfr. Enz III 393 s; ted. 345 ss. Sulla manifestazione dell'assoluto nella determinatezza dei popoli nelle opere giovanili di Hegel, cfr. Cesa (2004), pp. 285 ss.

[22] BN 61; ted. 449 s.

Se, com'è stato scritto, Hegel sancisce la "necessità storica della guerra"[23], meno condividibile appare la tesi di una sua "immagine troppo brillante"[24]. La sua proposta non appare riducibile ad una mera apologia della violenza e, nonostante una certa retorica, non ne traspare alcun compiacimento[25]; piuttosto trova un punto d'origine nella partecipe diagnosi sulla crisi dell'Impero condotta nella pagine della *Costituzione della Germania*[26].

È senz'altro discutibile (e con argomenti piuttosto forti) la tesi che l'umanità culmini nello sterminio e dubito seriamente che ciò sfuggisse ad Hegel. Perciò, se si vuole comprenderne le parole sulla guerra nel quadro di ciò che egli definisce *superiorità dello spirito sulla natura*[27], occorre tener conto che il *coraggio*, invece di precipitarci in quest'ultima, è il punto discriminante[28] e l'unico modo umano per non soccombere all'ineluttabilità delle pulsioni, per non abbandonarsi ad esse.

Affinché la *salute etica* si conservi come *indifferenza alle determinatezze ed alle consolidate abitudini*, occorre denunciare la *positivizzazione* del *finito*, la quale si impone come inevitabile ed indefettibile corso degli eventi a cui abbandonarsi supinamente e, in politica, come un potere estraneo ed ormai lontano dalla vita e dal sentire del *popolo*. È una surrettizia necessità, basata sulla semplice forza e sulla persistenza del fatto, oppure sull'astrattezza della legittimità formale, che si tramuta nella "barbarie" dell'"inettitudine a trasferire i veri e propri costumi nella forma di leggi"[29].

Contro tutto questo Hegel lotta prima di ogni altra cosa, in quanto egli intravede nel *quieto ed uguale stare accanto* dei popoli la *banale insignificanza della vita privata*: è la fine della partecipazione e dunque la possibilità di un dominio più sottile e pervasivo,

---

[23] Sottolineando il carattere cruento e rivoluzionario del superamento in cui consiste la storia hegeliana, scrive Kojève: "Solo la guerra omicida assicura la libertà storica e la storicità libera dell'Uomo. L'Uomo è storico solo nella misura in cui partecipa attivamente alla vita dello Stato, e questa partecipazione culmina nel rischio volontario della vita in una guerra puramente politica. Perciò, l'uomo è veramente storico o umano solo nella misura in cui è un guerriero, almeno in potenza", Kojève (1996), p. 697 e cfr. *ivi*, pp. 693 ss. Per un'interpretazione della posizione hegeliana come *metafisica della guerra*, cfr. Schnädelbach (2000), p. 45. Un'ulteriore tematizzazione della guerra nella filosofia classica tedesca tra Kant ed Hegel (passando attraverso un esame della più recente storiografia) viene condotta da De Pascale, che tuttavia si sofferma sullo Hegel di GPhR, cfr. De Pascale (2003).

[24] Philonenko (1976), p. 60.

[25] Su un Hegel scevro da "sentimentalismo umanitario" ma anche dalla "facile retorica" della "glorificazione" e della "esaltazione" della guerra, cfr. Cesa (1976), p. 191. Per un'analoga lettura del conflitto che (ancora contro la tesi di Philonenko di un Hegel bellicista) non è mai giustificato, non mette mai in gioco valori superiori a quelli che vigono in pace, ma *realisticamente* coinvolge e rivela la coesione del corpo politico, cfr. Königson-Montain (1982), p. 47; Bourgeois (1986), p. 311.

[26] "La salute di uno Stato si manifesta, in generale, non tanto nella quiete della pace quanto nel movimento della guerra: la prima è la condizione in cui si gode e si opera ciascuno per proprio conto, e il governare è una savia, domestica amministrazione che chiede ai sudditi sempre le stesse cose; in guerra, invece, si mostra la forza del vincolo che unisce tutti all'Intero, quanto questo vincolo è in grado di poter chiedere a loro, in quale misura essi sono disposti a operare per lui, per proprio impulso e sentimento", VD 13; ted. 161 s (anni 1802-3).

[27] Cfr. BN 79; ted. 464.

[28] Cfr. Schulte (1992), p. 41.

[29] BN 83; ted. 470.

in cui gli uomini stanno gli uni accanto agli altri nell'ordine di un diritto stabilito dalla proprietà e dall'economia. È forse questo, tra le altre cose, ciò che Hegel rintraccia nella proposta di Kant[30] e che lo spinge addirittura ad accusarne di immoralità il cosmopolitismo, che è privo di figura (*Gestaltlosigkeit*) in quanto ha rinunciato a quello scontro, in cui le individualità etiche dei popoli finiscono per determinarsi[31].

Per questi motivi la *marcescenza* di uno specchio d'acqua stagnante è associata ad *una pace durevole o addirittura perpetua*, che rievoca polemicamente il titolo del noto scritto kantiano del 1795 e che, oltre a rivelare perfino insospettate analogie con quest'ultimo[32], testimonia dell'ampio dibattito che in Germania ha ricevuto una nuova e decisa spinta in occasione delle guerre napoleoniche[33].

Calma piatta

Se l'*individualità* di un *popolo* si costituisce da un lato negando altre *individualità* attraverso il "coraggio", come "negazione della negazione, opposizione contro opposizione", dall'altro essa esige anche il "sussistere dell'opposizione" nelle "determinatezze o realtà molteplici"[34]. In altri termini l'individualità compatta, che

---

[30] Cfr. Sabbatini (2012), p. 199.

[31] Cfr. BN 99; ted. 484. Riassumendo i termini della critica hegeliana (a cui non trascura di riconoscere una certa originalità), Philonenko scrive: "Se Hegel celebra l'eroismo e la lotta, *è perché ritiene che non si dia altra possibilità autentica per l'uomo di oltrepassare se stesso*. L'individualismo morale, che consiste nell'innalzarsi al di sopra del movimento storico delle totalità etiche e nello scegliere una posizione esterna alla storia, o meta-storica, è per Hegel una mera illusione. Fuori dall'impegno storico ed immediato in una totalità etica, non c'è esistenza possibile, né lucidità. *Alla pura illusione dell'individualismo morale, si lega altrettanto necessariamente la pura illusione del cosmopolitismo*: solo l'individuo che si sia liberato della totalità etica determinata può prendere sul serio i sogni cosmopolitici", Philonenko (1976), p. 62.

[32] Un rinvio che tuttavia, a dispetto delle premesse, finisce per rivelare inattese affinità; va infatti ricordato che neppure il pacifismo kantiano opera un'incondizionata rinuncia alla guerra; si legge nella *Critica del Giudizio*: "La guerra stessa, quando è condotta con ordine e nel sacrosanto rispetto dei diritti civili, ha in sé qualcosa di sublime, e rende il carattere del popolo che la conduce in tal modo tanto più sublime, quanto più numerosi sono stati i pericoli affrontati e ora giustamente superati; mentre al contrario una lunga pace suole lasciare libero campo al puro spirito mercantile, e quindi al basso interesse personale, alla viltà ed alla mollezza, degradando il carattere del popolo", Kant (1993/1790), p. 237; ted. AA, V, 262 s.

[33] Sul dibattito in questione, con un'ampia antologia di testi, cfr. Dietze, Dietze (1989). Per un'analisi della vera e propria svolta che le guerre rivoluzionarie e, successivamente, napoleoniche portano nella scena culturale tedesca, dove introducono "da un lato l'integrazione tra esercito e società, dall'altro la coesione tra cittadino e Stato e la formazione di una coscienza nazionale", ma nel contesto di una reinterpretazione in senso controrivoluzionario, cfr. Mori (2003), pp. 16 ss. Tra i possibili termini di confronto per Hegel va rammentato che, proprio nel 1803, Jakob Fries pubblica a Jena la sua *Dottrina filosofica del diritto e critica di ogni legislazione positiva*, in cui si pronuncia contro la guerra come condizione diametralmente opposta al diritto ed incapace di ricomprenderne e generarne qualsiasi forma. Tale quadro, che rende limitato ed incerto il godimento della proprietà, funge da premessa per un esercizio dispotico del potere del governo: "Per mezzo della forza, la comunità naturale degli Stati determina la *condizione di guerra*. Questo generale spreco di forza dell'uno contro l'altro causa ai singoli Stati uno sperpero tale, che nessuno dei suoi cittadini è in grado di mantenersi nel quieto possesso della proprietà che gli è stata attribuita", Fries (1803), p. 170.

[34] BN 62; ted. 450.

verso l'esterno si presenta allo scontro, vive all'interno come un plesso di relazioni e *determinatezze* necessarie al sostentamento materiale del corpo politico. Queste vengono strette e si consolidano come interazioni di natura economica e poi si formalizzano nel diritto, componendo il cosiddetto *sistema dell'economia politica*. Il bisogno di stabilità, che quest'ultimo esige, definisce la calma piatta e stagnante che Hegel teme più di ogni altra cosa.

Per il momento la preminenza platonicamente accordata al valore ed al ceto guerriero, che ne è depositario,[35] preclude all'autore sia lo sviluppo di un'etica che sottragga il civismo repubblicano al dominio della morte, sia la comprensione di una *morale* dei moderni che non venga ridotta all'egoistica autotutela dell'individuo. Insomma manca ancora un'etica che (riprendendo proprio un'osservazione kantiana sulla guerra) non sia del *sublime*[36], ma riconosca senso e validità alla *normale amministrazione* delle vicende umane[37]. Un tentativo, questo, che sarà avviato nella seconda metà del periodo jenese, attraverso il recupero del soggetto e la riconosciuta pervasività dell'economia, estesa come base naturale all'intero corpo sociale[38].

Per il momento resta assodato il ruolo della filosofia, che deve "ristabilire tra gli uomini un modo d'essere unificante", ritrovando l'intero come "comunità di *viventi*"[39]. Si assiste al primo, tematico affioramento di ciò che, in una famosa lettera a Schelling, Hegel ha descritto come un "essere sospinto verso la scienza" a partire "dai bisogni più subordinati degli uomini"; è qui che "l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema"[40]. Lo *stare delle determinatezze* ne è dunque una parte (certo la meno nobile) e concerne "sentimenti, bisogni e piaceri fisici" che, sottoposti alla "necessità" naturale, "formano il sistema dell'universale reciproca dipendenza",

---

[35] Bodei scrive che la conservazione della "sfera statale vera e propria […] presuppone la guerra e […]. La più alta virtù del cittadino è costituita dal valore militare o eroismo (*Tapferkeit*). Anche la divisione degli *Stände* viene da Hegel misurata attraverso il metro della guerra, per cui avremo gli *Stände* capaci di eroismo (nobiltà e contadini ossia ufficiali e truppa) e quelli incapaci (borghesia)", Bodei (1962), p. 260. Sull'importanza del modello platonico, nella cui identità (garantita da *guardiani* e politici) viene riassorbito senza residuo ogni possibile spazio per la sfera privata, cfr. Ruggiu (2009), p. 548 s.

[36] Cfr. Kant (1993/1790), p. 237; ted. AA, V, 262 s.

[37] Cfr. Riedel (1969), pp. 86 ss.

[38] "Più tardi, e specialmente nella *Fenomenologia*, Hegel non ammette più questa concezione 'feudale' della società. L'esistenza d'una classe di guerrieri oziosi, si configura come un fenomeno storico transitorio […]. In via di principio, lo Stato in cui i cittadini lavorano, potrebbe rinunciare alle guerre senza decomporsi come Stato o entità veramente umana", Kojève (1996), p. 698 s. Il problema è stato affrontato da Düsing in più occasioni: *sia* muovendo dai rapporti tra l'olismo organicistico jenese e l'etica platonica e sostenendo che l'"eticità dell'intero" porta con sé maggiori problemi di quanti non ne implichi la criticata "scissione di diritto ed eticità" in Kant; quest'ultimo, infatti, non chiede all'individuo solo la prova del sacrificio al cospetto del monocorde assoluto etico, ma gli consente un ventaglio di possibilità più ricco, in cui realizzare la propria perfezione *vivendo* come cittadino del regno dei fini e coltivando i talenti che possiede, cfr. Düsing (1984b), p. 130; *sia* nel quadro di una rinnovata critica al sostanzialismo olistico dell'etica hegeliana (volta a sussumere completamente gli accidenti delle individualità), riscontrando un pur problematico passaggio dalla virtù jenese del coraggio a quella della rettitudine e della quotidianità del cittadino negli scritti successivi, cfr. Id. (2000), p. 145 s.

[39] Cfr. Lugarini (1973), p. 11.

[40] *Hegel a Schelling, Frankfurt 2-11-1800*, BrI 156; ted. 59.

basato su "lavoro" ed "accumulazione". In quanto oggetto di una "scienza", esso è appunto "il sistema della cosiddetta economia politica"[41].

Sullo sfondo di queste considerazioni, che trovano un ulteriore sviluppo nelle coeve pagine del *Sistema dell'eticità* (1802-3)[42], Hegel delinea un'articolazione che va dal bisogno al godimento, la quale resterà un autentico fuoco prospettico della sua teoria economica negli anni successivi[43] e che trova nel "lavoro" un fondamentale punto di mediazione[44].

Nell'impossibilità di dare ulteriore sviluppo a tali argomenti, in questa sede è utile indugiare sull'espressione *economia politica*, che testimonia l'influsso degli economisti inglesi sulla formazione di Hegel; influsso che Rosenkranz, per primo, fa risalire al periodo francofortese, con la stesura (tra il febbraio e l'agosto 1799) di un commento all'*Indagine sui principi dell'economia politica* di Steuart[45]. Ma, procedendo a ritroso, lo stesso Rosenkranz colloca negli anni di Tubinga la lettura di Locke[46]; probabilmente quest'ultimo ha influenzato una prima rivisitazione del mondo greco, in cui Hegel introduce elementi di una trattazione quasi faustiana del lavoro[47], ricorrendo al presupposto giusnaturalistico che attribuisce all'uomo il diritto *a priori* di disporre di sé e del prodotto della propria attività. L'incontro con il mercantilista Steuart potrebbe aver fornito il decisivo supporto teorico per integrare l'unilateralità di questo paradigma (che gravita intorno al rapporto uomo-cosa) con lo scambio: il solo attraverso cui il sistema dei *bisogni* diviene effettivamente *sistema della dipendenza reciproca*[48].

---

[41] BN 62; ted. 450.

[42] Cfr. SdS 133 ss; ted. 281 ss. D'ora in poi indicato come SdS anche nel testo.

[43] Cfr. Rotenstreich (1984), pp. 180 ss.

[44] Cfr. SdS 139; ted. 284 s. Per una trattazione di tali argomenti, condotta con singolare efficacia e misura, cfr. Gérard (1982), p. 209 s.

[45] Cfr. Rosenkranz (1974/1844), p. 107. Sul pensiero di Steuart, cfr. Roll (1967), pp. 118-120. Mentre Chamley ritiene che l'espressione sia da ricondurre alla lettura francofortese di Steuart, De Cecchi pensa ad una matrice smithiana, cfr. Chamley (1965), p. 254; De Cecchi (1977), p. 216 s. Per una rassegna critica della letteratura sull'argomento, cfr. Bodei (1972).

[46] Cfr. Rosenkranz (1974/1844), p. 36. Sugli influssi lockiani in SdS, cfr. Ruggiu (2009), p. 419 s.

[47] Basti pensare al noto passo in cui, a proposito del "genio dei popoli", Hegel scrive: "Anche se il vincolo ferreo dei bisogni ha incatenato questo genio alla madre terra egli [*scil.* il figlio della felicità, della libertà ed alunno della bella fantasia] ha così elaborato, raffinato, abbellito tale vincolo […] che si compiace di queste catene come della sua opera, come di una parte di se stesso", VoCh 58; ted. 28.

[48] Nel sottolineare tale passaggio, Chamley caratterizza la prima fase come un "dogmatismo soggettivista", cfr. Chamley (1984), p. 154 s. Proprio la *mutua dipendenza* permette di individuare tracce della lettura di Steuart anche nella stesura dello *Spirito del cristianesimo*, segnando un passo molto interessante nello sviluppo dell'antropologia hegeliana, incentrato sulla figura di Abramo e sulla sua secessione dal consorzio umano come atto di nascita del popolo ebraico, GCS 355; ted. 245. La vita di nomadismo e pastorizia è infatti descritta da Hegel nei termini di un'improduttiva opposizione rispetto al mondo ed agli stessi uomini: "Egli fu estraneo alla terra, tanto nei confronti del territorio che degli uomini", GCS 356; ted. 246; su tali osservazioni, cfr. Plant (1987), pp. 100 ss. Essa presenta quella stessa trascuratezza della dimensione intersoggettiva che, con insistenza sempre maggiore, l'autore criticherà in Fichte e Kant -cfr. Hösle (1986), p. 140; Ruggiu (2009), p. 495 s e p. 502-, cominciando fin da questo punto a sviluppare il "carattere antropogenico del lavoro" con cui supera lo stesso Locke -cfr. Salvucci (1966), pp. 162 ss- e che si esplica con sempre maggior decisione in una "socialità della ragione", nella quale si realizza l'unione di spirito e comunità, cfr. Ruggiu (2009), p. 396 s e pp. 460 ss.

In tale contesto va sottolineato che il predetto riferimento all'*economia politica* implica, nei termini più generali della nuova disciplina[49], una decisiva modifica del modello aristotelico, rispetto al quale l'economia stessa è sottratta alla sfera familiare-privata dell'*oikos* e viene coestesa a quella pubblica della *polis*[50]. Agli occhi di Hegel, tuttavia, essa non rappresenta ancora un elemento costitutivo e trainante nell'ottica moderna, ma è piuttosto un problema[51], la cui portata investe in modo completo lo Stato, minacciandone addirittura la disgregazione.

La profilassi del negativo

È questa "negatività ed infinitezza" (come inarrestabile proliferazione delle relazioni economiche) che Hegel paventa; perciò ritiene che la "totalità positiva" dell'eticità del popolo debba trattarla "del tutto negativamente", mantenendola sotto il proprio dominio, poiché "ciò che è per sua natura negativo, deve restare negativo e non può divenire qualcosa di fisso". Ammetterne il consolidamento in una "potenza indipendente" significherebbe retrocedere i rapporti umani alla mera polarizzazione biologica di bisogno e soddisfacimento; per evitarlo, non è sufficiente sancire il "diritto di vivere" o che "in un popolo l'universale debba far sì che ciascun cittadino abbia quanto gli necessiti per vivere" o che "vi sia una piena sicurezza e facilità di guadagno": tutti "princìpi" che l'autore individua criticamente nel *Naturrecht* di Fichte[52]. Il formalismo di quest'ultimo, allo scopo di tutelare le spettanze dell'individuo nell'universalità delle leggi, finisce per ricadere nell'esito opposto, in un "un determinare e dominare senza fine"[53], che culmina nel controllo capillare ed opprimente dello *Stato commerciale chiuso*.

Ma Hegel non si pronuncia semplicemente contro la statuizione giuridica dei princìpi; consapevole che il *destino della proprietà* è divenuto ormai *troppo potente*, sembra piuttosto riconoscere la loro funzione ed insieme ammonire sulla pericolosa ambiguità di un simile formalismo. Lo confermano le parole sulla *facilità di guadagno*; la sua elevazione a "principio assoluto", contraddittoria sovrapposizione di privato a pubblico, è capace di provocare una vera e propria metastasi del particolarismo, un "porsi in modo assoluto", che impedirebbe un'efficace "trattazione negativa del

---

[49] Sulla nascita dell'*economia politica*, cfr. Roll (1967), pp. 78-129.

[50] Sul passaggio dal tradizionale sistema dell'*oikos* all'economia moderna, cfr. Brunner (2000), pp. 133-164.

[51] Cfr. Schnädelbach (2000), p. 46.

[52] Nella parte dedicata al 'Diritto naturale applicato' (al §18 del capitolo sulla 'Legislazione civile') si legge infatti che "poter vivere è l'assoluta, inalienabile proprietà di tutti gli uomini, che "ognuno deve poter vivere del proprio lavoro" e che "lo Stato deve prendere provvedimenti per questo", cfr. Fichte (1994a/1796), p. 187 s; ted. GA I, 4, 22. In merito, cfr. Hoffmann (2009), p. 193.

[53] Diff 67; ted. 55. Scrive Riedel: "La relazione dell'assoggettabile essere uno, che nel diritto naturale del XVII secolo era stata in parte inconseguente, in parte una semplice relazione di dominio, diventa, come Hegel mostra con l'esempio di Fichte, un sistema della coazione la cui universalità rende completamente impossibile il vivente essere uno di singolarità ed universalità", Riedel (1969), p. 52.

sistema del possesso”[54]. In altri termini l’assolutizzazione paventata in BN è quella dell’individualità e della potenza disgregatrice dell’interesse privato che, uscito dalla foga distruttrice del godimento, comincia ad accumulare[55], tutelato dalla forza universale della norma statale.

Mutuando una categoria che nelle pagine successive di BN verrà spesa per l’individuo moderno, si potrebbe dire che tali osservazioni ben si adattano all’orizzonte globalizzato, prefigurandone la *commedia* di una proliferazione liberistica del tutto illiberale, garantita da una libertà astrattamente universale e concretamente, particolaristicamente economica[56]. Tuttavia è opportuno ribadire il limite dell’impostazione hegeliana, che consiste nell’inspiegabile confinamento dell’*homo oeconomicus* nella sfera pulsionale e nella ragione strumentale, relegandolo appunto senza possibilità di scampo in un determinato ruolo sociale, in cui l’egoismo del privato ha come diretta, inevitabile conseguenza la mancanza di libertà politica[57].

Ciò viene confermato dalle parole con cui viene illustrata in BN la crescita minacciosa della sfera dell’*economia politica*, che è misurabile in termini di semplice “quantità” ed avviene secondo una logica meccanicisticamente prefissata, volta solo a ripetere e riprodurre se stessa, consolidando ed ampliando il proprio dominio: un indefettibile *tendere per natura*, in cui l’accumulo conduce alla sperequazione sociale di “differenze e disuguaglianze sempre più grandi”[58].

Un’uguaglianza esteriore formale

Il riconoscimento delle relazioni economiche che definiscono il *sistema dell’economia politica* prelude alla loro stabilizzazione e regolamentazione. Ciò implica, in termini generali, lo sviluppo di una serie di regole, attraverso cui le singolarità immediate ed empiriche degli individui da un lato sono legate e dall’altro mantenute separate, ad esempio sotto forma di astensioni o prestazioni esigibili o dovute a terzi.

Ha luogo un decentramento prospettico rispetto all’individuo, che viene concepito come altro da sé, ovvero come quello che trova la propria determinatezza solo mediante il riferimento all’altro, il quale diventa costitutivo del suo essere. Si tratta del primo grado di un processo di astrazione mediante il quale l’individualità concreta viene di fatto privata della propria essenza (posta fuori di lei, nell’altra, appunto). In tal modo ciò che caratterizza i termini della relazione (compresa quella giuridica) è fondamentalmente l’essere *contro*-parti, universalmente descrivibili in questa alterità. Ciò le rende virtualmente identiche, ovvero fungibili, nella reciprocità del riferimento; e

---

[54] Cfr. BN 62 s; ted. 450 s.

[55] “Il possesso non è affatto presente nella prima potenza del sentimento pratico ed allo stesso modo la presa di possesso semplicemente come momento; o piuttosto esse non sono reali, non sono separate, fissate”, SdS 139; ted. 285.

[56] Su tale contraddizione del diritto moderno, cfr. Menghi (2006).

[57] Cfr. Ruggiu (2009), p. 419 ss.

[58] BN 63; ted. 451.

questo è il secondo e decisivo grado, nel quale superare la singolarità significa esprimerla in termini impersonali ed astratti: un certo individuo è persona giuridica[59].

È grazie a questa “idealità” che “si costituisce la sfera del diritto”, che Hegel descrive come “un’identità relativa delle determinatezze contrapposte”, dotata di un carattere “soltanto formale”, in cui “la particolarità [...] è contemporaneamente determinata come universale” e, ad esempio, “ il possesso diviene proprietà”[60].

Il procedimento di astrazione sopra descritto entra in gioco nell’“uguaglianza esteriore, formale”, in cui l’applicazione ai casi concreti “non può arrivare che a determinare, in parte, le gradazioni dell’ineguaglianza, in parte, affinché (ciò sia possibile) la maniera in cui ciò che è vivente o interiore [...] deve essere posto così obbiettivamente ed esteriormente da risultare idoneo a quella determinazione e valutazione”. L’eticità è così ridotta ad una “manifestazione superficiale”, che nella “equiparazione e valutazione dell’ineguaglianza” va continuamente incontro alla “incommensurabilità” tra i propri canoni e la varia plasticità del vivente, che si presenta al suo cospetto in “interi grovigli”[61]. E poiché in questi casi l’“essenziale” è decidere e trovare una “soluzione” (il che è sempre meglio di niente), si finisce per “fissare e tenersi fermi a determinatezze singole”, fallendo l’obiettivo di “una giustizia ed una eticità vera totale”[62].

Da qui prende avvio il percorso che culmina nella *tragedia nell’etico*, la quale può essere considerata come il vero orizzonte di senso di questi capoversi, da un lato riassumendo con la sua drammatizzazione i termini del problema e dall’altro presentandoli nello stadio del più difficile ed autentico superamento.

Come rammenta Hegel, al cospetto dell’Areopago ateniese il matricida Oreste si proclama legittimo vendicatore del padre Agamennone in base al diritto della *polis*; contro Oreste le Erinni, che, secondo il diritto atavico del *ghenos*, lo accusano della morte di Clitemnestra. I due diritti, che si contrappongono inconciliabilmente, non consentono alcuna soluzione ed il verdetto del tribunale umano, l’Areopago, è di parità,

---

[59] Bourgeois parla di una critica hegeliana che investe a tre livelli il procedimento astrattivo del giusnaturalismo moderno caratterizzato come segue: 1) in esso l’universalizzazione in base a principi ideali comporta la “moralizzazione del diritto”, in quanto (nonostante la sua distinzione dalla morale) si ripete la medesima e surrettizia universalizzazione del soggetto che determina *idealmente* il contenuto del diritto stesso; 2) inoltre quest’ultimo, come categoria sussumente, può determinare astrattamente, teoricamente e praticamente le situazioni particolari: “legalizzazione del diritto”; 3) infine con l’universalizzazione delle singolarità si ha una “privatizzazione del diritto”, cfr. Bourgeois (1992), p. 73 s.

[60] BN 63; ted. 451. Osserva Hegel in SdS: “La singolarità [...] diviene un universale, che ha semplicemente un rapporto con altri” (SdS 158; ted. 296), nel quale “il soggetto [non] è definito semplicemente come possidente [*Besitzendes*], ma accolto nella forma dell’universalità [...]. Possesso è, sotto questo aspetto, proprietà [*Eigenthum*]; e l’astrazione dell’universalità in questa è il diritto”. Illustrando la situazione e denunciando il limite di tale approccio, l’autore aggiunge: “È ridicolo voler trattare tutto sotto la forma di quest’astrazione, come diritto; è qualcosa di completamente formale, a) infinito nella sua molteplicità e privo di totalità [*totalitätslos*]; b) privo di ogni contenuto, in sé. L’individuo è proprietario, possessore giuridico [*rechtlicher Besitzer*] non assoluto, in sé e per sé; la sua personalità o l’astrazione della sua unità e singolarità è semplicemente un’astrazione ed un ente di pensiero”, SdS 160 s; ted. 298.

[61] BN 64; ted. 451 s.

[62] BN 64; ted. 452.

avvalorando la tesi che non è possibile decidere secondo vera giustizia, quando si resta nei limiti dell'astrazione formale e delle determinatezze che in essa si annidano.

Anche l'intervento di Atena, che presiede la corte, assolve Oreste, ma se la sua sentenza, in fondo, non fa che confermare il verdetto di parità raggiunto dagli uomini, ciò avviene in modo radicalmente diverso. Non si tratta di un nulla di fatto, né di una decisione qualsiasi, pur di arrivare ad una fine, ma di una scelta consapevole e sofferta. In tal modo, infatti, l'*Atena di Atene* accoglie in città anche la legge delle sconfitte Erinni e rappresenta per Hegel il superamento di questa contraddizione, il quale ha luogo mediante una *conciliazione* in nome dell'equità, non certo trascurando i due versanti, ma svelando il particolare dietro la loro pretesa di essere universali ed avvertendo la necessità di un loro riconoscimento e di un'integrazione, che li superi nel contesto etico e politico della città[63].

Il diritto: un uomo ostinato e rozzo

Com'è stato scritto, la reazione contro il procedere astratto determina nel periodo jenese una vera e propria *dissoluzione del diritto come categoria unitaria ed unificante*, in quanto esso viene *inglobato e dissolto nell'economia come diritto privato*, oppure *dominato e diretto dalla politica come diritto pubblico*[64]. È in questa seconda prospettiva che si può leggere il riferimento hegeliano a Platone, secondo il quale "la legge si dirige proprio su un'unica e medesima cosa, come un uomo ostinato e rozzo, che non lascia che avvenga nulla contro il suo ordine". Considerato che "le disuguaglianze degli uomini e delle azioni [...] non permettono in nessun'arte di rappresentare qualcosa di uguale a se stesso e che sia valido per qualsiasi oggetto", il nucleo del problema è costituito dall'opacità del particolare per l'universale, dall'estraneità del contenuto alla forma, dall'irriconoscibilità della parte rispetto al tutto. Contro la molteplicità irriducibile delle differenze si scatena l'ottusa foga della legge, che sa solo rivolgersi ad "un'unica e medesima cosa", motivo per cui all'*uomo ostinato e rozzo* occorre preferire quello "saggio e regale" e l'"arte regia"[65] (di cui è parte la legislazione), che nel *Politico* viene assimilata alla sapienza del *nocchiero*: colui che "salvaguarda sempre il bene della nave e dei naviganti, non ponendo norme scritte, ma fornendo come regola la propria arte"[66].

---

[63] "La giustizia, in base al suo vero scopo, esige la negazione stessa delle leggi, il suo strumento essenziale, la cui contraddizione non permette di dare una soluzione totale al caso giudicato quando esso sia considerato nella sua totalità", Bourgeois (1986), p. 349.

[64] Cfr. Bobbio (1981), p. 40 s.

[65] BN 64 s; ted. 452; Platone (1991), p. 351 s (*Pol.* 292 e-294 a).

[66] Platone (1991), p. 354 (*Pol.* 297 a). L'immagine del nocchiero torna nella *Repubblica* in rapporto al filosofo-reggitore, cfr. *ivi*, p. 1217 s (*Resp.* 488 a-489 c). Ancora sulla politica come *arte regia*, cfr. *ivi*, p. 783 (*Eutid.* 291 c). Nel mondo classico l'arte (*techne*) resta pur sempre una conoscenza universale legata ad una applicazione di tipo pratico; come scrive Jaeger, che sottolinea come in Platone ed Aristotele essa arrivi addirittura a significare una teoria contrapposta alla pura empiria o pratica: "Il nostro concetto di *arte* non rende adeguatamente il

Profondamente influenzato dalla concezione classica della filosofia come sapere sommo[67], ribadita all'inizio di BN, Hegel ne trova la declinazione politica nella citata *arte regia*, che costituisce un importante termine medio rispetto ad un'altra figura, il re filosofo della *Repubblica*[68], che il *Politico* riporta al concreto esercizio dell'attività di governo[69].

Anche nelle righe successive ad Hegel preme sottolineare che "un diritto e un dovere che sono in sé e assolutamente determinati" sono "pura astrazione, pensiero del tutto privo di contenuto dell'unità" e che "una legislazione perfetta così come una vera giustizia, corrispondente alla determinatezza delle leggi, sono, nella concretezza del potere giudiziario, in sé impossibili"[70]. Inseguire questa chimera significa da un lato, come legislatori, tentare qualcosa di simile alla "misurazione di una linea infinita" e, come giudici, significa perdersi nella "cultura delle differenziazioni mediante la legislazione, che rende ogni singola intuizione più distinguibile e più sviluppata". Per ottenere l'autentica giustizia, in cui "l'uno dell'intuizione giudiziale del diritto e del giudizio, si organizza e diviene un vero uno e tutto" è necessario che "ciascuna delle determinatezze singole venga modificata" e, "proprio in quanto essa è una determinatezza assoluta, [...] come legge, venga in parte soppressa, e [...] il suo essere-assoluto non venga rispettato e non si possa parlare di una pura applicazione", con cui non si farebbe che imporne la *determinatezza* surrettiziamente assolutizzata a scapito di altre[71].

La funzione politica dell'equità

Quanto il problema della legge sia sentito nel pensiero classico, è testimoniato dallo stesso Aristotele in pagine che, con molta probabilità, erano note ad Hegel. Quando nella *Politica* lo stagirita pone l'esigenza che a governare non siano gli *uomini* ma le *leggi*, è ben consapevole dei limiti di queste ultime e della necessità che la giustizia sia amministrata, se occorre, adattandole ed emendandole nell'applicazione ai casi concreti[72]; ciò che, secondo l'*Etica Nicomachea*, è reso possibile dalla virtù dell'equità

---

senso della parola greca. Questa ha sì in comune con *arte* la tendenza a significare l'applicazione della pratica, ma, d'altra parte, in pieno contrasto con il senso di *individuale*, di *libero da regole* che per noi è insito nella parola *arte*, essa accentua proprio il momento del fondato sapere e della capacità, quel momento che per noi si lega piuttosto col concetto di *mestiere* o *professione*", cfr. Jaeger (1954), p. 217 s.

[67] Sull'importanza del "concetto antico di filosofia" nel primo Hegel, cfr. Chiereghin (1989), p. 440.

[68] Cfr. Sinclair (1961), p. 234 s.

[69] "La *Repubblica* guarda ad un ideale inattingibile; il *Politico* si occupa invece dell'attingibile in relazione con lo stesso ideale", McIlwain (1990), p. 53.

[70] BN 65; ted. 452 s.

[71] BN 66; ted. 453.

[72] Si legge infatti che è preferibile che governi la legge, piuttosto che un qualsiasi cittadino e che se governano alcuni è sempre meglio che siano guardiani delle leggi ed a queste subordinati; tuttavia, prosegue Aristotele, non è possibile conoscere tutti i casi che la legge è incapace di definire e se essa impartisce un'indicazione di massima, per il resto impone ai magistrati di amministrare la giustizia secondo il parere

(*epieikeia*)[73]. Come si legge nella *Retorica*, quest'ultima consente di anteporre l'intenzione del *legislatore* alla semplice lettera della norma ed è costantemente rivolta all'*intero* piuttosto che alla *parte*[74]. Una circostanza ancor più significativa rispetto ad Hegel è che nell'opera, proprio trattando del ricorso all'*equo* ed alla *legge comune* (che non muta, perché è secondo natura) Aristotele fa esplicito riferimento all'*Antigone* di Sofocle, ricordata come caso esemplare dello spinoso conflitto tra leggi scritte e non scritte[75].

In questa sede non è pensabile un esame analitico dell'equità, la quale attraversa la cultura greca, il diritto romano e quello canonico, la tradizione medievale inglese[76]; affiora nelle codificazioni illuministe[77] e giunge fino all'età contemporanea, presentando declinazioni così diverse, da generare serie perplessità sul carattere unitario dello stesso concetto[78]. Si possono tuttavia individuare alcuni aspetti che, attraverso i testi platonici ed aristotelici noti (o verosimilmente tali) ad Hegel, fanno emergere anche nel suo caso l'importanza dell'equità per il superamento dei predetti limiti delle categorie giuridiche.

La versione aristotelica dell'*epieikeia* è comunemente utilizzata dalla moderna scienza giuridica in rapporto alla funzione del giudice, all'interno della quale concerne un uso particolare che, invece di contrapporsi al diritto positivo, lo presuppone e, si tratti di un'attività integrativa o sostitutiva rispetto a quella del legislatore, avviene comunque

---

più giusto, consentendogli anche di introdurre gli opportuni emendamenti, cfr. Aristotele (2002), pp. 307 ss (*Pol.* 1287 a).

73 Nel *caso concreto* essa è il *correttivo* di quel *giusto che è stabilito dalla legge*, quando *questa è difettosa a causa della sua universalità*, cfr. Aristotele (1979), p. 255 s (*Eth. Nic.* 1137 b). Sull'equità aristotelica, cfr. Frosini (1966), pp. 69-72; D'Agostino (1973), pp. 65-100; Colombo (2003), pp. 19 ss; Hofmann (2003), p. 108 s.

74 Inizialmente Aristotele propone alcune considerazioni sulla legge scritta ed i suoi vantaggi, rappresentati dalla possibilità di una definizione ponderata, che pone il legislatore al riparo dagli impulsi e dalle passioni a cui possono essere soggetti il membro di un'assemblea o il giudice, i quali giudicano ogni volta su casi presenti e determinati, cfr. Aristotele (1984), p. 4 (*Rhet.* 1354 a-b). In seguito, tuttavia, l'autore sostiene che *l'equo è il giusto che va oltre la legge scritta* e pone a tema il carattere universale e nel contempo inevitabilmente lacunoso di quest'ultima; infatti essa non riesce a *valere universalmente* ma solo *per i più*, come Aristotele mostra con l'esempio del *numero eccessivo dei casi*, che si tentasse di riunire nella fattispecie del *ferire con il ferro*. Sarà compito dell'equità sopperire a tali inevitabili mancanze, *badando non alla legge, ma al legislatore, non alla lettera della legge, ma allo spirito del legislatore, non all'azione, ma al proponimento e non alla parte, ma al tutto*, cfr. *ivi*, p. 55 s (*Rhet.* 1374 a-b).

75 Cfr. Aristotele (1984), p. 59 (*Rhet.* 1375 a-b).

76 Sullo sviluppo storico dell'*equity*, cfr. Cavanna (1982), pp. 530-46.

77 Sul richiamo ad un' "equità naturale" ispirata al giusnaturalismo, cfr. Conrad (1966), pp. 387 ss; De Marini (1957), p. 147. Sulla rilevanza del problema dell'equità nell'età delle codificazioni, cfr. Calasso (1966), p. 68.

78 Cfr. De Marini (1957), p. 144. Importanti considerazioni sul ruolo dell'*aequitas* nella cultura giuridica tedesca sono fornite da Schröder, che ne sottolinea il ruolo di fonte sussidiaria (accanto a *Naturrecht*, leggi e diritto consuetudinario) soprattutto a partire dal XVI secolo, allorché è chiamata ad integrare un diritto naturale dal carattere frammentario e non ancora percorso dall'istanza di completezza e coerenza del razionalismo moderno; intorno alla metà del XVII secolo quest'ultima tendenza comincia ad affermarsi e decreta, con la virtuale sparizione del carattere lacunoso del diritto, anche il declino della funzione sistematica della *Billigkeit*, cfr. Schröder (2001), pp. 15 ss e p. 109 s.

nell'esercizio di poteri giurisdizionali fondati e delimitati dalla legge[79]. Com'è stato opportunamente rilevato, si tratta di una lettura che rischia di perdere tutti quegli elementi che vanno oltre il semplice correttivo delle lacune dell'ordinamento e che ne fanno una vera e propria parte integrante, accanto alla legge, nel perseguimento della giustizia[80]. Rispetto ad Hegel, in particolare, si può rivelare utile superare quest'accezione funzionale allo specialismo attuale, ricontestualizzando l'*epieikeia* nella concezione politica non specialistica del mondo greco.

Rilette attraverso il riferimento ad Antigone (o allo stesso Oreste), le parole di Aristotele circa la *decisione sul caso concreto* ed il *giusto che va oltre la legge scritta* mostrano infatti che il contrasto tra il diritto del sangue e della città non può essere composto in modo definitivo da una sentenza, ma lascia aperta una questione che dev'essere affrontata su un piano superiore, recuperando una fondamentale ispirazione platonica[81] e probabilmente arricchendola con una maggiore sensibilità per l'individuale e per la specificità del giuridico[82]. E soprattutto, per gli scopi del presente lavoro, mediando in modo determinante la lettura hegeliana del tragico: la *decisione* a cui lo stesso Hegel fa riferimento nei passi citati sulle *Eumenidi* non si limita infatti alla sentenza del giudice, ma investe lo stesso pronunciamento del legislatore.

Se nel *Politico* (che è l'esplicito termine di riferimento di BN) Platone non fa menzione dell'*equità*, l'agire saggiamente nel caso concreto da parte dell'*uomo regio* appare senz'altro coerente con tale concetto[83]. D'altra parte la trattazione che le *Leggi* riservano all'argomento è sottesa da un diverso intento; la consapevolezza dell'impossibilità di trovare un uomo simile, che sostituisca la propria *arte* alle *leggi* stesse, spinge l'autore a preferire che siano queste ultime a valere. È in tale prospettiva che egli sembra avversare un'*epieikeia* la quale resta strumentalmente all'interno dell'universalità fissa del *nomos* ed è subordinata ad esso come mero correttivo, mai adeguato alla vera giustizia[84].

---

[79] Si prevede *da un lato* che il giudice possa procedere equitativamente, contemperando interessi contrapposti secondo la cosiddetta coscienza sociale (da cui sono attinti i criteri di convenienza e di comparazione) e che con la propria decisione egli possa integrare quanto il legislatore ha rinunciato a disciplinare o addirittura sostituirsi a quest'ultimo; ma *dall'altro* che ciò avvenga nei confini fissati da altre norme, cfr. Varano (1989), pp. 6 ss. Inoltre cfr. De Marini (1957), pp. 158 ss. L'autore parla di "un'opposizione a carattere particolare e concreto, quando le norme corrispondano all'interno convincimento ma siano inadeguate alla particolarità del caso", *ivi*, p. 177. Inoltre, cfr. Frosini (1966), pp. 69-72; Chiodi (2000), pp. 28 ss.

[80] Cfr. D'Agostino (1973), pp. 75 ss.

[81] Sull'ispirazione platonica ed in particolare sul ruolo del *Politico* nel pensiero aristotelico, cfr. McIlwain (1990), p. 51 s.

[82] Cfr. D'Agostino (1973), p. 70. Su Aristotele e sulla differente accentuazione dell'equità tra quest'ultimo e Platone, con riguardo all'interpretazione di Hegel, cfr. Bourgeois (1986), pp. 349 ss.

[83] "Il discorso nella sua impostazione più generale sembra essere in conformità piena con lo spirito della *epieikeia*, per l'evidenza che assurge nell'organizzazione descritta l'emergenza del particolare", D'Agostino (1973), p. 56. Ancora sull'*epieikeia* platonica, cfr. Colombo (2003), pp. 17 ss.

[84] Mentre la *giustizia politica* consiste in quel *giudizio di Zeus*, così raro tra gli uomini, per cui si scelgono i magistrati, dando *ogni volta l'uguale secondo natura a chi è disuguale* e premiando i migliori, l'*uguaglianza* più comune è quella *di misura, di peso e di quantità, applicata per sorteggio*. E di questa occorre tener conto. Tuttavia, per non crollare sotto i colpi di una simile massificazione, ogni Stato deve almeno cercare un *compromesso tra i*

Ciò lascia spazio per distinguere la condanna di quest'ultimo aspetto dell'equità da quello che permane come esigenza generale e fruttuosa nell'operato dell'*uomo regio*[85]. Si può anche pensare, senza rinunciare alla proficuità di quest'argomentazione, che *equità* e *governo* siano trattati da Platone come manifestazioni distinte di un'istanza più elevata, che attraverso lo stesso Aristotele (peraltro mosso da intenti più pragmatici)[86] giunge fino ad Hegel, dal momento che ne influenza in maniera decisiva il pensiero politico del periodo di Jena. Se l'equità lavora sulle leggi date e ne manifesta il limite, il governo può e deve operare (come farebbe appunto l'*uomo regio* e *timoniere*) nel segno della vera giustizia, da cui viene interpellato anche nell'atto di legiferare.

In altri termini, mutuando con le dovute cautele le acquisizioni della più recente dottrina, lo sforzo richiesto al giudice sotto forma di equità *particolare* finisce per evidenziare problemi, che possono ed anzi devono essere affrontati a livello *generale* dal legislatore[87].

La compresenza di questi piani (così come la loro istanza unitaria) si può ritrovare nelle pagine di SdS, dove l'equità (*Billigkeit*) compare in un paio di casi. Il primo concerne la determinatezza fissa ed oppositiva dell'*eticità relativa* come *diritto*, che si manifesta nella *rettitudine* (*Rechtschaffenheit*). L'equità, riconducibile all'attività del giudice, interviene "quando il diritto non è certo"; essa considera la "totalità del caso" e

---

due concetti di giustizia; ma in tale contesto l'*equità e l'indulgenza non sono che infrazioni della perfezione e della purezza della giustizia nel senso vero del termine*, cfr. Platone (1991), p. 1567 (*Leg.* 757 a-758 a). Le stesse *Leggi*, dopo aver riconosciuto l'inevitabilità ed ammonito circa i limiti del compromesso, ripropongono l'immagine della *nave* in cui, stavolta, chi la conduce è realisticamente chiamato a gestire la realtà ibrida ed imperfetta, ricorrendo come sorvegliante e *vedetta* più alle regole che alla propria *arte*, cfr. *ivi*, p. 1568 (*Leg.* 758 a-c).

[85] Cfr. D'Agostino (1973), p. 61.

[86] Tra i diversi meriti lo stesso D'agostino riconosce ad Aristotele quello "d'aver compreso -a differenza di Platone- che l'emergenza del concreto va affidata pragmaticamente *non ad un ideale governante, ma all'uomo stesso*", D'Agostino (1973), p. 72.

[87] Ciò avviene quando emerge "un'opposizione di carattere generale ed astratto, quando le norme positive più non corrispondono alle esigenze sentite dalla coscienza", De Marini (1957), p. 177. Chiodi ha recentemente cercato di ridefinire il raccordo tra i due livelli, distinguendo innanzitutto tra *legge* come vincolo autoritativamente imposto e *diritto* come "modo equitativo di giudicare la situazione ed i fatti", Chiodi (2000), p. 9. Esplicitando tale premessa, egli tematizza l'equità come "condizione generale della giuridicità" (*ivi*, p. 16); ciò significa che va considerata come "criterio razionale di valutazione di interessi", intendendo questi come pretese particolari ovvero "relazionali", da comporre indipendentemente dal fatto che maturino in ambito morale o politico (cfr. *ivi*, pp. 44 ss; per una ricapitolazione della distinzione tra i due ambiti, cfr. *ivi*, pp. 139-48). Insomma: "L'equità è la categoria regolativa di un giudizio relazionale, inteso a riconoscere o a stabilire armonia, equilibrio, compatibilità o compensazioni tra interessi moralmente e/o utilitaristicamente rilevanti (equilibrio equitativo) e tale giudizio è costitutivo del diritto in quanto tale", *ivi*, p. 49. Chiodi distingue e lascia interagire complanarmente *regola politica* (opportunità, uomini=mezzi), *regola morale* (rispetto distintivo, uomini=fini) e *regola giuridica* (equità, uomini=persone relazionali) e preferisce riferirsi alla morale anziché all'"etica" come *corpus* materiale di regole (cfr. *ivi*, pp. 140 ss), rivendicando grazie al criterio dell'equità un "giusnaturalismo formalistico" (*ivi*, p. 43); d'altra parte la scelta hegeliana di privilegiare l'etico mira a fornire un quadro all'interno del quale le tre diramazioni di Chiodi possano trovare un'unità, che diversamente resta affidata all'utilitarismo dell'*autorità* politica, la quale strumentalizza l'*interesse* giuridico, in presenza di un soggetto morale confinato nella propria individualità dal *rispetto distintivo*.

le “circostanze empiriche” e rimane all’interno del predetto uso *particolare*[88]. Il secondo caso si trova nella parte dedicata al “governo universale”, che descrive quel “movimento” di sussunzione del particolare come accidentale e contingente, in cui si articola la vita del popolo[89]. Dopo la parte dedicata al *sistema del bisogno*, l’*equità* è qui trattata nell’ambito del *sistema della giustizia*, in cui il governo opera come “totalità di tutti i diritti”, come “pensante, cosciente [...] amministrazione della giustizia”. Questa, sottolinea Hegel, non può qui limitarsi ad essere “pura giustizia”, ma “dev’essere lei stessa vivente” e deve rimuovere la “falsa infinitezza”, in cui l’universale ed il particolare paiono approssimarsi, senza mai giungere a contatto. Solo a tali condizioni è possibile l’“organicità della costituzione, come ciò che [...] assolutamente li comprende”. Il “principio organico” si configura come “libertà che il governante sia anche il governato”, in modo che “l’assoluto non sia l’astrazione della legge, ma un bilanciamento [*Ausgleichung*] secondo equità (e cioè tenga conto dell’interezza delle parti come individui) in vista della loro soddisfazione e con convinzione ed accordo”[90].

Occorre ribadire che se il *governo* hegeliano non è circoscrivibile al solo potere esecutivo e se è innanzitutto “il *movimento assoluto* o il processo della vita etica”[91] o il “legislatore ed ordinatore”[92] o ancora la “totalità reale che ha il potere”[93], esso costituisce un elemento chiave della ripresa dell’organicismo classico[94], da cui emerge l’idea fondamentale di una varietà cooperante da comporre e guidare in base alle circostanze e non da dominare e regolamentare. Ciò in piena sintonia con la figura del *nocchiero* in Platone[95].

Alle soglie della modernità l’anacronismo hegeliano[96] adombra una revoca della separazione dei poteri che rischia di confluire in quella formalista e dispotica del terrore giacobino, in fondo anch’esso persuaso che la giustizia debba prevalere[97]; ma in tutto

---

[88] SdS 211; ted. 331.

[89] Cfr. SdS 234 s; ted. 346 s. Cfr. Göhler (1974), p. 410 s; Gérard (1982), pp. 266 ss.

[90] Cfr. SdS 250 ss; ted. 357 s.

[91] SdS 223; ted. 339.

[92] SdS 231; ted. 344.

[93] SdS 242; ted. 352.

[94] In merito, cfr. Honneth (2002), p. 23; sulla matrice platonica dell’organico dell’olismo etico jenese, cfr. Düsing (1984b), p. 97.

[95] Cfr. Biral (1997), pp. 175 ss e pp. 195 s; Id. (1999), pp. 319 ss; Meier (2000), p. 48 s. Veyne riprende l’immagine della “nave” platonica e sottolinea la differenza profonda di questo “militantismo”, in cui è l’intero a prevalere sul singolo, rispetto allo Stato moderno, dove sono pochi i marinai che guidano e decidono e molti i passeggeri; nel mondo greco “questo Stato era una strana imbarcazione, in cui non c’erano passeggeri: oltre al comandante (o piuttosto [...] il timoniere) essa non portava che uomini d’equipaggio. Quando Platone o Aristotele parlano della nave dello Stato, non menzionano che marinai. Chiunque appartenga alla barca è ritenuto partecipe della manovra”, Veyne (1982), p. 887.

[96] Scrive Haym: “Scordandosi quasi completamente delle relazioni della vita dello Stato moderno, Hegel descrive uno Stato ideale che è tracciato non semplicemente secondo il modello platonico, ma quasi sul suo stampo”, Haym (1857), p. 166. Rosenzweig punta invece su una completa adesione al modello funzionale prussiano, legata al presupposto realistico dello Stato di potenza, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 154 ss.

[97] Sul *Platone totalitario* ed in particolare sulla figura platonica del filosofo re, cfr. Popper (1981), pp. 198-219. Al contrario, McIlwain nega recisamente la tesi di un Platone totalitario e dispotico, utilizzando addirittura il *Politico* come prova del suo *costituzionalismo*. Nel dialogo in questione egli farebbe emergere

questo Hegel torna a Platone, risalendo a monte della tendenza normalizzatrice della sovranità moderna, della sua legittimazione contrattualista e del governo come mero potere *esecutivo*[98].

Proprio nella meditazione sul tragico (come si è visto, già presente in Aristotele) il sottaciuto ruolo dell'equità dispiega in BN tutto il suo potenziale, ritrovando e congiungendone le due 'anime' descritte in SdS e riportando la meditazione sui limiti della *positività* della legge al centro del potere politico hegeliano[99]. Oltre a confermare la presenza trasversale della *Billigkeit* tra diritto civile e pubblico[100], il riferimento alle tragedie evoca il predetto *movimento assoluto* del *governo*. Se quindi, a prima vista, l'equità in Hegel potrebbe essere interpretata nel senso del fallimento del diritto formale, presentando una relativizzazione empiristica della sua universalità[101], è mia opinione che la sua contestualizzazione nel *governo* apra prospettive di ben più ampia e profonda portata.

Più che limitarsi in modo velleitario ad una banale contestazione dell'astrattezza della norma ed all'invocazione di un suo irrealistico rigetto, la scelta di Hegel muove dalla constatazione inevitabile dei suoi limiti, ma riapre una prospettiva classica sull'equità, che è sconosciuta proprio al formalismo dei moderni, i quali da un lato la

---

la realistica consapevolezza che tra gli estremi dell'"onnisciente dispotismo nella sua inattingibile idealità" (*Repubblica*) e il prosaico, pessimo dispotismo generato dalla mancanza di un simile re "semidio" si trova il medio praticabile del "governo costituzionale"; una consapevolezza che nasce appunto dalla meditazione sull'imperfezione delle leggi che limitano il governo e sull'eccedenza del principio di giustizia a cui esso deve ispirarsi, cfr. McIlwain (1990), p. 55 s.

[98] Cfr. Duso (1999), pp. 40-3, pp. 56-61 e pp. 69 ss.

[99] La significatività di tale rilievo trova conferma nelle parole di McIlwain il quale, riferendosi proprio alle tesi del *Politico*, osserva che "v'è un riconoscimento pratico di ciò nella storia dei nostri rimedi, fondati sull'*equity*, per le deficienze delle norme giuridiche rigide", McIlwain (1990), p. 54.

[100] Che le tesi hegeliane non siano circoscritte al diritto civile, ma siano estensibili anche a quello penale, è testimoniato proprio da BN, dove egli (pur restando nell'ambito della teoria retributiva o *Wiedervergeltung*) si pronuncia contro la sola meccanica della coazione, che attraverso il *potere giudiziario* dello Stato diventa un *mercato delle determinatezze* e fa del *codice* un *listino prezzi*, cfr. BN 60; ted. 449. Sono parole che fungono da premessa a quanto sostenuto nei successivi *Lineamenti*, dov'è criticata la misura della retribuzione come *uguaglianza* esteriore, rinviando al *valore* della lesione come "*interna uguaglianza* di cose che nella loro esistenza sono specificamente del tutto diverse", cfr. GPhR 90 s; ted. 192 ss; in merito, cfr. Tafani (2007), p. 218 s. Il fatto che la qualità e l'entità della pena siano problemi tutt'altro che risolti ed avulsi dall'orizzonte dell'equità -cfr. Frosini (1966), pp. 75 ss- è dunque chiaro ad Hegel ed è confermato dal ruolo peculiare che l'autore assegna ai processi penali di Oreste ed Antigone.

[101] Bourgeois scrive che "Hegel si riferisce essenzialmente al diritto privato, non alla legge nel suo significato etico politico vero" e su questa base prosegue denunciando una presunta parzialità nell'interpretazione di Platone, con cui Hegel prescinderebbe proprio dagli scopi etico-politici di quest'ultimo: "La critica platonica a cui Hegel fa riferimento per confermare la propria critica della legge come legge del diritto puro, astratto o privato è, per il suo oggetto, molto più totale e radicale della sua", cfr. Bourgeois (1986), p. 351 s. In altra sede, sempre in merito all'equità ma con un apparente mutamento di prospettiva, Bourgeois sostiene che "l'articolo sul diritto naturale contiene una critica della giustizia (puramente) legale, che va al di là […] della teoria aristotelica del superamento -*positivo*- della giustizia nell'equità, così come va al di là della critica platonica della legge, che in quel caso Hegel sfrutta in un senso eccessivo". L'autore non riesce tuttavia ad illustrare in maniera adeguata l'esito di tale critica (che in questo *andare al di là* di Platone ed Aristotele implicherebbe la denuncia della propria inadeguatezza), arrestandosi alla constatazione, abbastanza ovvia, che *Hegel non rigetta la legge in modo assoluto, ma rigetta la legge come assoluta*, cfr. Id. (1992), p. 76.

circoscrivono all'integrazione delle lacune e dall'altro deresponsabilizzano il legislatore, pensando che universalità ed astrattezza siano sufficienti mezzi di garanzia.

Pertanto, se i testi platonici ed aristotelici sopra citati lasciano spazio ad una ricongiunzione dell'equità con l'attività del governante-nocchiero, ebbene Hegel sembra aver colto questa opportunità. Non solo. Le *Eumenidi* sono scritte da Eschilo nel 458 a. C., a ridosso della svolta con cui Efialte priva l'Areopago (come retaggio nobiliare) delle sue funzioni politiche, lasciandogli la giurisdizione penale[102]. Nel clima teso di questa esautorazione (e proprio chiamando in causa la funzione giudiziaria) la tragedia di Eschilo sembra ripensare il contrasto tra antichi e nuovi dei, tra diritti del sangue e della città, concependolo storicamente come ineliminabile confronto tra *ghenos* e *demos* e risolvendolo con una *decisione* politica che è piuttosto l'indicazione di una *condotta* politica, in cui è rivendicata innanzitutto la preminenza dell'intero sulle fazioni[103]. Ed anche in questo la lettura hegeliana si rivela piuttosto attenta.

La profilassi del negativo

Il *sistema dell'economia politica* è il complicato prodotto dell'azione reciproca tra *bisogno* e *soddisfacimento*, la cui base è individuata dall'autore nella naturalità del sentimento (*Gefühl*)[104]. Hegel diverge da Smith, ritenendo che l'equilibrio non possa essere raggiunto sul presupposto di un individualismo pulsionale e naturalistico; perciò sceglie il principio *etico* della razionalità ed alla *mano invisibile* preferisce la visibile attività del citato *governo*, prediligendo l'approccio mercantilista di Steuart[105].

L'eticità deve svilupparsi tenendo conto del "sistema della realtà", ma deve esercitare nei suoi confronti un potere di indirizzo e controllo, volto a ristabilire condizioni di equità e di giustizia; si tratta, secondo BN, di un "comportamento negativo" sotto forma di interventi correttivi per il contenimento delle oscillazioni dell'economia, rispetto a cui non è sufficiente l'"unità formale, relativa, astratta" delle relazioni giuridiche[106]. "Ricchezza" e "necessaria disuguaglianza", erette a sistema e divenute meccanicamente impersonali, rischiano infatti di scindere l'"assoluto legame del popolo, l'elemento etico" e dunque "il governo deve contrastare con il massimo impegno questa disuguaglianza", sia attraverso lo strumento più diretto ed esterno della tassazione, sia (anzi soprattutto) ricorrendo all'"esistenza organica" del ceto, che "fa di ciascun singolo [...] un tutt'uno con gli altri"[107]. Ciò permette di passare dall'astrazione del "rapporto" giuridico (in cui

---

[102] Cfr. Meier (1988), pp. 150 ss.

[103] Cfr. Meier (1988), pp. 196 ss

[104] Cfr. SdS 133 ss; ted. 281 ss.

[105] Cfr. Priddat (1990), pp. 25 ss, p. 43 e p. 107.

[106] BN 66; ted. 453. Nell'analisi hegeliana è centrale il ruolo della "proprietà" che, come "diritto", rappresenta "l'astrazione dell'universalità" rispetto all'empirico "possesso" (SdS 160; ted. 298) e costituisce il "nesso sistematico e contenutistico" tra sistema dei bisogni e giustizia, cfr. Göhler (1974), p. 550.

[107] SdS 244 ss; ted. 353 ss. Il governo "rappresenta in forma articolata l'insieme dei fenomeni della realtà politica sotto l'azione dell'assoluto", Göhler (1974), p. 410.

i termini sono estranei e contrapposti) alla "figura" (*Gestalt*) come vivente e concreta organizzazione del popolo[108].

Quanto accade è descritto speculativamente da Hegel attraverso "l'unità che è indifferenza degli opposti e che li accoglie e annulla in sé", in modo tale, tuttavia, che il loro "rapporto non cessa di avere la natura del rapporto"[109]. Per comprendere tali considerazioni occorre riferirsi alla critica indirizzata nella *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801) alla cultura della "riflessione" e dell'"intelletto" (*Verstand*), che nel "rapporto" separa e contrappone parte e tutto, finito ed infinito, soggetto ed oggetto, universale e particolare. Tale "scissione", radicata nel sapere comune, viene superata dal potere unificante della filosofia e della "ragione" (*Vernunft*), che in questa fase Hegel assimila (seguendo Schelling) a quello dell'"intuizione". La peculiarità dell'operazione hegeliana, che in BN compare come *indifferenza* ed *annullamento degli opposti*, non sfocia nell'insignificanza e nella rimozione del determinato e finito, ma è al contrario un tentativo di pensarlo, evitando quella logica dell'esclusione che passa alternativamente tra gli estremi del *rapporto* (reciprocamente escludentisi) e non riesce a concepirne se non un'unità fittizia, in cui uno prevale *su* ed *a scapito* dell'altro[110]. *Annientare* la *riflessione* significa sospingerla oltre se stessa nell'intero ed assoluto, scoprendo in questa sua intima contraddizione la legge della sua "autodistruzione"[111]; ma ciò non significa affatto cancellarla[112] ed è piuttosto un saperla come necessario "fattore della vita", con cui occorre confrontarsi[113].

Com'è stato opportunamente osservato, grazie a tale "schema" Hegel "interpreta l'essenza della tragedia greca", in cui "l'autentica rimozione del conflitto" si ha laddove agli "opposti […] viene riconosciuto uguale diritto all'esistenza" grazie alla "capacità che ciascuno ha di sacrificare all'altro una parte di sé", rinunciando a quanto "verrebbe offeso e violato dall'affermazione unilaterale dell'assolutezza del proprio principio"[114].

L'inevitabile sussistenza del negativo e finito[115], nel cui superamento (tutt'altro che

---

[108] BN 66; ted. 453. A corroborare le tesi di BN, basti rammentare l'*eticità relativa* in SdS, la quale "lascia consistere la determinatezza delle relazioni, ma la equipara a quella contrapposta in un modo superficiale e parziale, tipico del concetto" e, come *rettitudine* (*Rechtschaffenheit*), "produce il diritto", SdS 211; ted. 331.

[109] BN 66 s; ted. 453 s.

[110] "Se l'intelletto fissa questi opposti […] in modo che entrambi debbano sussistere nello stesso tempo come reciprocamente opposti, esso si distrugge; l'opposizione […] significa infatti che in quanto l'uno è posto, l'altro è tolto. Riconoscendo tale fatto, la ragione ha tolto l'intelletto stesso; il suo opporre appare ad essa un non-porre, i suoi prodotti negazioni", Diff 19; ted. 17.

[111] Diff 20; ted. 18.

[112] "La riflessione annienta se stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendoli all'assoluto. Ma nello stesso tempo, proprio per via di questo rapporto con l'assoluto, il limitato sussiste […]. La ragione, unificandoli entrambi, li annienta entrambi, dacché essi sono solo in quanto non sono unificati. In questa unificazione sussistono ad un tempo entrambi […] L'opposto però non sussiste per sé, ma solo in quanto è posto nell'assoluto, cioè come identità", Diff 18 s; ted. 17 s.

[113] Diff 14; ted. 13.

[114] Chiereghin (2004), p. 11 s, a cui si rinvia anche per le argomentazioni relative al rapporto tra *Verstand* e *Vernunft* in Diff.

[115] Come si legge in BN: "In questo lato del rapporto o dell'infinitezza, è anche posto il sussistere di ciò che è annientato, giacché, proprio perché il concetto assoluto è il contrario di se stesso, con la sua pura unità e

indolore) si delinea la dinamica del tragico, è al tempo stesso *reale* e cioè fattualmente presente nel contrasto dei finiti che permangono; ed è *ideale* nella consapevolezza sia della loro incapacità di giungere ad un'autentica unità, sia dell'insostenibilità di una tale condizione: solo come astratti, ovvero idealmente, essi hanno una realtà separata. La capacità di elevarsi a questa coscienza oppure il restare totalmente immersi nella mera fattualità del contrasto, descrivono per Hegel le due componenti fondamentali del sistema dell'"organizzazione etica": l'"assoluta eticità", che è "assolutamente assorbita nell'indifferenza"; l'"eticità relativa" in cui "il reale è, come tale, sussistente, quindi identico relativamente" e che della prima "porta in sé soltanto il riflesso"[116].

Hegel sostiene la necessità che questo secondo versante sia sorvegliato e tenuto a freno[117], poiché la *logica* dell'intelletto su cui si regge lo conduce a quell'inarrestabile espansione che, in termini speculativi, è descritta da Hegel come *cattiva infinità*[118]. Se esso (già noto come *sistema dell'economia politica* o *della realtà*) è caratterizzato "soggettivamente" da "bisogno e godimento fisico" ed "oggettivamente" da "lavoro e possesso", la ricomprensione in unità che non superi, ma anzi stabilizzi e valorizzi l'ineliminabile permanere di tali elementi finiti ed opposti, può avvenire solo in una maniera astratta, che si rispecchia nell'"unità formale o diritto". E poiché, come si è visto poc'anzi, nella ricomprensione nell'assoluto etico il *rapporto non cessa di avere la natura di rapporto*, quest'ambito dev'essere riconosciuto: "La realtà della sfera dell'unità relativa, ovvero del pratico e del giuridico, è costituita, nel sistema della sua totalità, come un proprio ceto". Se al di sopra di questo si trova un "terzo elemento in quanto l'assoluto o l'*etico*" che funge da integratore e supera la determinatezza in cui è invischiato l'altro, anch'esso sarà a sua volta costituito in ceto[119].

Il lavoro della morte

Hegel giunge così a delineare la figura della sua organizzazione etica: "Due ceti, di cui l'uno come ceto degli [uomini] liberi, formano l'individuo dell'assoluta eticità, i cui organi sono i singoli individui". Questo ceto 'integratore' o dei liberi è anch'esso percorso dalla realtà e dalla negatività del finito e del lavoro, ma il suo "lato formale o negativo" ha la peculiarità di essere un "lavoro che non è rivolto alla distruzione delle singole determinatezze, bensì alla morte, e il cui prodotto, del pari, non è il singolo,

negatività è posta anche l'essere della differenza; ovvero l'annientare pone qualcosa, che esso annienta, cioè il reale", BN 67; ted. 454.

116 BN 67; ted. 454.

117 "L'organizzazione etica non può mantenersi pura nella realtà in altro modo se non facendo sì che la diffusione generale del negativo sia in essa frenata e messa da un lato", BN 67; ted. 454.

118 "L'ultimo gradino al quale giunge l'incapacità di unificare e di togliere in maniera assoluta l'opposizione, in quanto pone soltanto l'esigenza di questo togliere e si accontenta della presentazione dell'esigenza invece di soddisfarla", LeM 33; ted. 32. Sulla logica della cattiva infinità nell'intreccio del sistema dei bisogni, cfr. Hoffmann (2009), p. 193.

119 BN 68; ted. 455.

ma l'essere e la conservazione del tutto dell'organizzazione etica". Recuperando le argomentazioni sul superamento della logica interna alla *costrizione* (che impone di scegliere entro un'alternativa prefissata), la morte consente il completo superamento dei condizionamenti finiti e dell'egoismo e realizza la libertà autentica, ponendo l'uomo al di sopra del dominio della necessità.

Gli espliciti termini di riferimento scelti da Hegel (cioè Aristotele e Platone), meritano una seppur rapida considerazione. La ripartizione degli individui nei ceti riproduce infatti un presupposto naturalistico di specificità funzionale degli organi[120], che è un punto d'avvio nella direzione dell'unità come intero ed integrato, ma che rischia di non andare oltre la tradizionale interpretazione cetuale dell'organicismo, percorsa da un'istanza policentrica e pluralista, ma pur sempre legata ad una forte staticità delle relazioni sociali e politiche[121].

In altri termini si può riportare alla luce in Hegel l'isomorfismo aristotelico tra costituzione (*Verfassung*) umana e politica, facendo della distinzione e gerarchizzazione tra la *poiesis* (produzione-lavoro) e la *praxis* (agire politico)[122] il presupposto della stratificazione sociale[123]. Ma occorre altresì tener conto che questo suggestivo *remake* riproduce la medesima naturalizzazione delle differenze per cui, secondo Aristotele, chi 'sta sotto' deve restarci[124]; la sua classificazione delle attività descrive *antropologicamente* l'uomo come un intero, ma *politicamente* lo taglia in due: nello Stato c'è chi produce e chi agisce. E la stessa cosa vale per Hegel[125].

Non si comprende come mai quest'ultimo smarrisca l'interezza strada facendo, destando il sospetto che l'uomo non sia il paradigma fenomenico della *Gestalt* della *polis*, ma che al contrario sia una *fictio* strumentale a giustificarne una *certa* unità. In tal senso sorgono forti perplessità sul richiamo all'aristotelico *polieuein* come "vivere nel, con e per il proprio popolo, condurre una vita universale interamente immersa nella

---

[120] Düsing si sofferma sulla peculiare staticità del presupposto naturalistico nel modello platonico, cui Hegel si ispira negli iscritti jenesi; occorre notare che se *da un lato* l'autore sottolinea che "successivamente" (*später*) Hegel modifica tale rigida impostazione -Düsing (1984b), p. 113-, *dall'altro* (citando BN 90; ted. 476) sostiene anche che, "diversamente da Platone, i ceti in Hegel non restano immutabili, né in un ordine immobile; per Hegel essi non riposano su rigide costanti naturali. Piuttosto si trovano coinvolti in un processo che produce mutamenti storici e sovvertimenti", *ivi*, p. 129. Tuttavia nel primo frangente Düsing non fa riferimento al periodo che precede Jena, città che potrebbe allora essere considerata il teatro del preteso *successivo* cambiamento nella lettura hegeliana di Platone (superando la fissità naturalistica del suo organicismo politico); a questo punto è forse possibile ricostruire l'unità di tale interpretazione, sostenendo che lo Hegel jenese, nonostante si pronunci contro la fissità della forma politica e faccia anche ricorso alla teoria delle potenze schellinghiane, non riesce ad andare oltre l'auspicio di una simile storica plasticità.

[121] Schiera (2004).

[122] Aristotele (2002), pp. 83 ss (*Pol.* 1254 a). Ancora sulla matrice aristotelica della distinzione, cfr. De Cecchi (1977), p. 223 s.

[123] Aristotele (2002), pp. 71 ss (*Pol.* 1252 a). In merito, cfr. Ilting (2006), p. 20 s.

[124] Aristotele (2002), pp. 83-91 (*Pol.* 1254 a-b).

[125] Parlando del "ceto assoluto" Hegel scrive che "il lavoro non può essere altro che quello della guerra, oppure un costruire per questo lavoro [...]. È necessario che il lavoro sia fatto dagli altri ceti e che venga fornito al bisogno ciò che per esso è stato allestito e preparato", SdS 217; ted. 335.

[sfera] pubblica, ovvero il filosofare" e sulla *perfetta congiunzione* di tali attività secondo Platone[126].

In questa sede viene tralasciato il ruolo del "terzo ceto", quello agricolo, la cui trattazione resta fin troppo laconicamente appiattita da Hegel "nella rozzezza del suo lavoro non creativo, che ha a che fare soltanto con la terra come elemento"; si tratta di un ceto che, come 'carne da cannone' è una semplice inerenza del primo, che è solo "capace di accrescere [...] secondo la massa e l'essenza elementare", in un quadro che non fornisce molti elementi al lettore, 'a parte' il segno di un palese svilimento sul piano sociale[127].

La prevalenza del primo ceto solleva la questione della sua completa improduttività, che ha come corollario la subordinazione dei ceti rimanenti, sui quali incombe l'onere di provvedere al suo sostentamento materiale: "Se questo lavoro [*scil.* della morte] non può avere alcun rapporto con il bisogno, e se questo non può essere soddisfatto che con il lavoro, allora è necessario che esso sia posto in essere dagli altri ceti, e che al primo ceto sia messo a disposizione quanto è predisposto e portato a termine per il bisogno e che gliene resti solo l'immediata distruzione nel godimento"[128]. Tutto grava dunque sul ceto agricolo e su quello "degli [uomini] non liberi, che è nella differenza del bisogno e del lavoro, così come nel diritto e nella giustizia del possesso e della proprietà, [un ceto] il cui lavoro mira alla singolarità, e, quindi, non racchiude in sé il rischio della morte"[129].

È significativo che Hegel collochi nel *ceto dei non liberi* la base sociale del pensiero moderno, il quale dal punto di vista filosofico, così come da quelli scientifico, economico, giuridico fa della libertà il proprio baricentro. Egli giudica infatti la libertà dei moderni un asservimento, perché è guadagnata a prezzo della completa subordinazione a leggi le quali, dietro la rappresentazione di una necessità formalmente astratta ed universale, celano il radicamento in ciò che è empirico e singolare, la schiavitù agli interessi particolari di cui legittimano il dominio.

126 BN 68; ted. 455. Cfr. Aristotele (2002), pp. 95-99 (*Pol.* 1255 b), dove si legge che tali cittadini *si dedicano alla vita politica* (*politeuontai*) *o agli studi liberali* (*filosofusin*), ponendo un'alternativa tra le due occupazioni; inoltre, cfr. Platone (1991), p. 1206 s e p. 1226 s (*Resp.* 473 c- 474 d, 499 b-d).

127 BN 68; ted. 455.

128 SdS 217; ted. 335. Sottolineando l'anacronismo dell'impostazione arcaizzante, Borso parla di "adesione di fondo a un modo di produzione che ruota sul consumo elitario del sovrappiù, sulla rendita, sulla stagnazione: *l'eticità è il regno del non lavoro*", Borso (1976), p. 109. Rosenzweig, sottolineando il costante riferimento allo Stato di potenza prussiano, avanza notevoli perplessità sul richiamo di Hegel alla sua impalcatura istituzionale, basata su un fondamentale meccanicismo autoritario: "un modello non sentito, non dettato da una concezione e quindi senza vita, diversissimo dal ritratto" fornito da Hegel stesso in VD, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 147 ss. Diversamente Lukács parla del primo ceto come "nuovo ceto militare dirigente" postrivoluzionario e napoleonico, prendendo esplicitamente le distanze da Rosenzweig, cfr. Lukács (1975), p. 524 s. Hyppolite, sottolineando l'ammirazione di Hegel per Napoleone, rileva che la stratificazione cetuale è dapprima quella "delle classi effettive delle potenze tedesche del XVIII secolo" e che solo dal 1805-6 egli "tiene conto delle profonde modificazioni della struttura sociale registrate dal genio di Napoleone", cfr. Hyppolite (1947), p. 74 s. Ancora all'insegna di un'interpretazione 'napoleonica' della struttura sociale hegeliana di BN e SdS, cfr. Bodei (1962), p. 268 s.

129 BN 68; ted. 455.

D'altra parte il confinamento del secondo ceto e delle sue attività nella sfera del negativo non deve oscurare completamente la comprensione che Hegel ha del lavoro. Se da un lato, in quanto attività materiale, esso è ancora relegato fra le attività subordinate rispetto al *lavoro della morte* del primo ceto, è stato altresì sottolineato che a Jena (ne forniscono un esempio le pagine di SdS)[130] l'autore comincia ad intenderlo come "costruttore dell'umano" e che, descrivendolo come "attività negatrice", innova radicalmente il rapporto tra soggetto ed oggetto, sottraendolo alla fissità del trascendentale kantiano[131] e, in qualche misura, definendo il quadro di una "ripresa speculativa di Smith" per superarne il fondamentale naturalismo[132]. Tuttavia, nel contesto appena delineato, il binomio lavoro-non libertà[133] sembra ancora fermo ben al di sotto della citata funzione *costruttrice dell'umano*, che non può essere pienamente sviluppata, finché lavorare resta un fattore discriminante sul piano politico[134].

Va comunque rilevato che la ripartizione sociale dei compiti consente alla borghesia, che "ha cessato, a poco a poco, di fare il servizio militare" e che è consapevolmente definita "classe del guadagno" (*erwerbende Klasse*)[135], di dedicarsi alle attività economiche e di perseguire lo scopo del *profitto* anche a detrimento della funzione politica[136], seguendo una prassi ormai consolidata e solo da poco in fase di inversione grazie alla Francia rivoluzionaria[137].

---

[130] Cfr. SdS 219 ss; ted. 336 ss.

[131] Cfr. Salvucci (1966), pp. 159 ss.

[132] Ruggiu (2009), p. 574.

[133] Sull'aporeticità di tale situazione, in cui il lavoro viene privato di qualunque funzione politica, cfr. Ruggiu (2009), p. 555 s e p. 581.

[134] Contro la posizione di Adorno, che costruisce lo spirito come generalizzazione del paradigma del lavoro -cfr. Adorno (1971), p. 37 s-, Fornaro accentua la distinzione tra filosofia come culmine del sistema hegeliano e l'attività lavorativa legata ai processi economici; il problema, per Fornaro, non consiste nella piena identificazione del lavoro con lo spirito, ma nel fallimento della tensione dialettica tra i due, allorché il pensiero diviene "essenza" del lavoro, secondo un senso precostituito in cui è smarrita l'apertura alla realtà, cfr. Fornaro (1978), p. 15, pp. 35 ss e p. 140. Degna di interesse è anche la tesi di Habermas, che (contro Adorno) pone una discontinuità tra SdS e *Filosofia dello spirito jenese* da un lato e *Fenomenologia* dall'altro; nelle prime meditazioni, infatti, Hegel non avrebbe derivato *analiticamente* le attività umane, tra cui il lavoro, da uno spirito presupposto come compiuto e manifestantesi in esse; al contrario esse avrebbero contribuito *sinteticamente* a produrlo, cfr. Habermas (1975), p. 22 s.

[135] BN 69; ted. 455. Il termine ricorre anche nell'espressione "classe lavoratrice" (*arbeitende Klasse*) nella sezione di SdS dedicata al *sistema del bisogno*, cfr. SdS 248; ted. 356.

[136] Cfr. Mori (2003), pp. 18 ss. Dunque l'organicismo di Hegel, pur partecipando in modo decisivo alla critica dei presupposti giusnaturalistici, non partecipa della deriva romantica che trasforma "la guerra da obiettivo limitato" in "guerra totale", cfr. *ivi*, p. 23. Avineri sostiene che "nel concepire le guerre come dichiarate e combattute su base limitata, Hegel cadde nello stesso errore di giudizio che l'aveva portato a sottovalutare l'enorme forza del nazionalismo moderno: ignorò totalmente il prevalere della moderna guerra totale, come se l'esempio napoleonico gli fosse passato accanto senza lasciare in questo settore la minima traccia", Avineri (1973), p. 244.

[137] Se la Rivoluzione francese porta in primo piano il modello della "nazione in armi" ed una seria attuazione della coscrizione obbligatoria, il precedente quadro europeo è caratterizzato dal fenomeno dell'esenzione; diffusa tra la burocrazia, le attività produttive e le più svariate categorie legate ad interessi economici e politici del momento, essa coinvolge perfino la 'caserma' Prussia e fa ricadere pesantemente l'obbligo della leva sulle spalle dei meno abbienti e dei contadini. L'accesso all'ufficialità resta largamente riservato ai nobili.

La banale insignificanza della vita privata

Tutto ha inizio, secondo Hegel, con "l'apparizione empirica dell'universalità dell'impero romano". In esso "con l'umiliazione dello stato nobile, i due ceti particolari […], sono divenuti uguali tra di loro; e, con la fine della libertà, è finita necessariamente anche la schiavitù"[138]. Hegel non deplora certamente la fine di quest'ultima[139]; denuncia piuttosto i presupposti e le modalità di una metamorfosi attraverso cui essa assume il carattere di un più complesso ed insidioso asservimento, che trarrebbe addirittura origine dall'enucleazione della personalità giuridica nel diritto romano[140], la quale resta per l'autore completamente subordinata alla sfera del singolo e genera diritti privati.

Da un lato "il principio dell'unità formale e dell'uguaglianza […] ha in generale soppresso la vera interiore differenza dei ceti" e dunque quel "rapporto del dominio e della dipendenza", che si instaura tra "universale ed universale", "ceto intero rispetto a ceto intero"; dall'altro ha soppresso anche quel "rapporto degli individui del secondo ceto in quanto particolari con gli individui del primo ceto in quanto particolari", la schiavitù appunto, in cui "i singoli dipendono da singoli". La cancellazione del primo rapporto ha dunque portato con sé anche quella del secondo e cioè "il principio dell'universalità e dell'uguaglianza ha dovuto innanzitutto impadronirsi del tutto in modo da porre, in luogo di una separazione, una mescolanza di entrambi i ceti; in questa mescolanza, sotto la legge dell'unità formale, è soppresso, in verità, totalmente il primo ceto e il secondo viene costituito in un unico popolo"[141].

Dunque l'attività militare coinvolge i poveri, che non possono evitarla, e l'aristocrazia, che in essa cerca di riaffermare un ruolo un prestigio progressivamente erosi dalla crescita della borghesia, cfr. Guerci (1986), pp. 326-58.

[138] BN 69; ted. 456.

[139] Cfr. Rossi (1976), p. 330.

[140] Villey conduce un esame severo dell'interpretazione hegeliana del diritto romano; pur soffermandosi sulla trattazione dei *Lineamenti*, egli non trascura di sottolinearne la continuità e addirittura la dipendenza rispetto alle analisi del periodo giovanile, in cui le fonti di Hegel sono essenzialmente Gibbon e Montesquieu. A proposito di tali fonti, Hegel avrebbe trascurato la circostanza che presso tali autori si tratta di storia politica e non di storia delle istituzioni. Villey sottolinea con una certa ironia la scarsa attenzione di Hegel per i giuristi positivi e la sua lettura del diritto romano soprattutto attraverso i filosofi, segnatamente Kant e Fichte, cfr. Villey (1975), pp. 131 ss. L'aspetto centrale è la considerazione del diritto romano "come un sistema di *diritti privati*, di diritti individuali universalmente riferiti a *persone* […], nel quale si astrarrebbe dalle concrete condizioni di vita", *ivi*, p. 137. Su tale base Hegel costruisce la tesi di un diritto astrattamente intellettuale e punta soprattutto sull'emergere del concetto di *persona* come momento chiave dell'universalizzazione astratta del diritto stesso. L'obiezione di Villey è che nel diritto romano non si parla di *persona*, ma piuttosto di *persone* come indicazione della pluralità di ruoli ed attività svolte e ciò condurrebbe Hegel anche al fraintendimento circa l'abolizione della schiavitù. Infatti se Gaio annovera gli schiavi tra le *persone*, che svolgono attività nel foro, ciò da un lato non significa abolizione della schiavitù stessa, dall'altro mostra che il concetto hegeliano di schiavitù ha ben poco a che vedere con quello romano, che non intende affatto il *dominium* come un assoluto potere di disporre. Soprattutto Villey cerca di fare giustizia dell'immagine di un diritto romano composto di diritti privati, che rimanderebbe al presupposto giusnaturale di uno stato di natura e di dotazioni originarie dei soggetti, il che è totalmente estraneo all'orizzonte dei Romani, il cui diritto ha lo Stato come base, cfr. *ivi*, pp. 140 ss.

[141] BN 70; ted. 456.

Pur muovendo da una comune denuncia del collasso del regime cetuale tradizionale, l'autore entra in rotta di collisione con Sieyès, che vede nel *terzo stato* (assimilabile con buona approssimazione alle caratteristiche del *secondo ceto dei non liberi*) l'insieme dei cittadini appartenenti all'*ordine comune* e ne fa la *nazione completa*, riunita sotto una legge valida per tutti[142]. Hegel scrive infatti che "con questa universale vita privata e per il fatto che il popolo è costituito soltanto da quel secondo stato, è immediatamente presente il rapporto giuridico formale, il quale fissa e pone assolutamente l'essere singolo; e a partire da una tale corruzione e degradazione universale, si è anche formato e dispiegato lo sviluppo più completo della legislazione che si riferisce a quel sistema"[143].

Lo Stato di Sieyès, alternativo alla democrazia diretta russoviana, elabora quella versione moderna ed individualistica della ripartizione funzionale, che investe anche la politica attraverso la rappresentanza[144]; un esito che per Hegel è deresponsabilizzante ed è conseguito in nome di un'esclusiva pratica dell'interesse economico o, secondo la citata lettura di Gibbon[145], con la fine del "coraggio pubblico" e l'affermarsi della "banale insignificanza [*Gleichgülltigkeit*] della vita privata"[146].

Per evitare l'effetto entropico della promiscuità introdotta a Roma dall'uguaglianza, occorre che il secondo ceto sia "accolto consapevolmente, riconosciuto nel suo diritto, escluso dal ceto nobile, e che gli sia accordato un proprio ceto come suo impero, in cui esso possa radicarsi e [...] sviluppare la sua piena attività". Ma ciò deve altresì rappresentare il limite invalicabile di questa attività, che caratterizza l'individuo come *bourgeois*: "La nullità politica, secondo la quale i membri di questo stato sono dei privati, trova il compenso nei frutti della pace e del guadagno e nella piena sicurezza del loro godimento"[147].

---

[142] Cfr. Sieyès (1972/1789).

[143] BN 70; ted. 457.

[144] In merito, cfr. Sabbatini (2012). Come nota Tomba, con la critica cetuale al modello giusnaturalista Hegel pone il problema di un'unità organica dello Stato tedesco non risolvibile mediante il "semplice allargamento di uno *Stand*", né (tenendo conto dello sviluppo storico della libertà tedesca come partecipazione) superabile importando il modello rappresentativo francese, cfr. Tomba (2003), pp. 190 ss.

[145] Un'ulteriore, possibile fonte delle tesi hegeliane potrebbe il Capitolo IX delle *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* di Montesquieu, che tuttavia anticipa notevolmente alla Roma di Mario e Silla alcuni dei tratti che Gibbon presenta nell'Impero del II secolo d. C., cfr. Montesquieu (2007/1734), pp. 136-41.

[146] BN 70; ted. 456 s. In merito, cfr. Cantillo (1996), p. 3 s. Quanto l'argomento del *Privatleben* sia presente nella meditazione hegeliana è testimoniato da un brano di GCS, dove si legge che "mentre in uno Stato libero l'introduzione della monarchia riduce tutti i cittadini alla condizione di individui privati, al contrario nello Stato ebraico, in cui ognuno era politicamente un nulla, la monarchia elevò almeno alcuni ad essere un qualcosa, più o meno limitato", GCS 370; ted. 258. Un ulteriore riferimento è presente sia frammento *Libertà e destino*, allorché Hegel critica la "vecchia vita" come "un considerare ed un godere il proprio piccolo mondo nella sue piena sudditanza", VD 10; ted. 17 (anni 1799-1801). Inoltre Hegel accenna a tale chiusura egoistica nel frammento presentato da Rosenkranz come *Fortsetzung* (prosecuzione) di SdS, dove, a proposito della "religione della soggettività nordica", si legge che essa "poté trapassare nell'empirica conciliazione con l'effettualità dell'esserci e in un immediato e non disturbato immergersi nella banalità dell'esistenza empirica e delle necessità quotidiane", ÜN 464 e Rosenkranz (1974/1844), p. 158. In merito, cfr. Bodei (1987), p. 26 s.

[147] BN 71 s; ted. 458.

Hegel chiude così il cerchio del suo sistema dei ceti, richiamando le parole già spese sul carattere reale ed ideale dell'opposizione; in tal modo è infatti superata la "mescolanza" ed è costituita una "consapevole separazione" dei "princìpi" ed "ognuno conserva il suo diritto e si realizza soltanto ciò che deve essere: la realtà dell'eticità come assoluta indifferenza [*Indifferenz*] e parimenti di essa come [realtà etica] del rapporto reale nell'opposizione sussistente, di modo che l'ultimo [momento] sia costretto dal primo e che questa costrizione stessa sia indifferenziata e conciliata"[148].

Tutto ciò è possibile mediante la scelta del "rischio di una morte violenta" da parte del primo ceto; essa costituisce infatti il culmine della libertà, allorché attua il consapevole distacco dal condizionamento empirico, mentre per il secondo ceto è "assoluta insicurezza di ogni godimento, possesso, diritto"[149].

Nel *dominio indifferenziato e conciliato* che ne deriva, l'*indifferenza* (*Indifferenz*) non è commistione ed *insignificanza* (*Gleichgültigkeit*) come quella della *vita privata*, poiché superare la struttura relazionale ed intellettiva del finito, come si è visto con la *Differenza*, non è cancellare il finito e la conciliazione, non è rinuncia alla conflittualità, che, se non è ancora sviluppata in senso dialettico, tuttavia opera già da potente "meccanismo di socializzazione"[150].

Nel linguaggio immaginifico di Hegel "la conciliazione consiste nella conoscenza della necessità e nel diritto, che l'eticità dà alla sua natura inorganica e alle potenze sotterranee, in quanto essa concede loro e sacrifica una parte di se stessa"; qui l'*ipogeo* appartiene alla sfera pulsionale e sensibile (come *Gefühl*) che, pur se *oggettivata* nel *lavoro* ed irreggimentata nell'astrazione del diritto, resta sempre un che di finito e singolare e forma un'endiadi con l'*inorganico*, inteso come tutto ciò che, in quanto opposto e finito, vive una vita astratta ed ideale, racchiuso nella sua pretesa di sussistere separatamente dall'autentica unità vivente (e perciò *organica*) del tutto.

La "forza" di tale "sacrificio" consiste perciò "nell'intuizione e obbiettivazione del groviglio con l'inorganico", quell'atto che, ancora con la *Differenza*, è l'*autodistruzione* come *legge* immanente all'*intelletto* individuata dalla *ragione*. Con ciò "è sciolto questo groviglio, l'inorganico è separato e, riconosciuto come tale, è accolto esso stesso nell'indifferenza". E di sacrificio si può parlare, poiché l'inorganico e finito è ineliminabile ed è "parte" dello stesso intero "vivente", che per superane la finitezza deve rinunciare ad una porzione di sé e "sacrificarlo alla morte, di cui ha riconosciuto il diritto e da cui ugualmente si è purificato"[151].

In conclusione, l'indubbia suggestione della proposta hegeliana non riesce a dare adeguato conto del moderno *destino della proprietà*. È significativo che il primo ceto non sia caratterizzato che con il monocorde lavoro della morte, a cui poco o nulla aggiunge la dignità sacerdotale dell'anziano governante di SdS[152]. In quest'esclusiva

---

148 BN 72; ted. 458.
149 BN 72; ted. 458.
150 Cfr. Honneth (2002), p. 40.
151 BN72; ted. 458.
152 Cfr. SdS 229 s; ted. 343. Sulla continenza, cfr. *ivi* 209; ted. 330.

ascesi politica il mondo esterno è una minaccia di contagio e la stessa soggettività, che si determina in *relazione* alla sua finitezza, è ancora posta ai margini e guardata con diffidenza. Pertanto il legame tra *rapporto giuridico formale* e *singolarità* non può ancora essere compreso da Hegel nella sua complessiva, integrale estensione[153], la quale dovrebbe investire l'intero *popolo* come fenomeno dell'assoluto, che in ogni sua parte dev'essere un finito il quale si toglie nell'indifferenza: un intero che può essere tale solo nel pieno riconoscimento e superamento della propria totalità di molteplici.

La secessione del primo ceto presenta quindi pericolose analogie con quella dell'"anima bella", criticata nello *Spirito del cristianesimo*: una contraddittoria "rinuncia alle [...] relazioni, che è un'astrazione da se stesso" e, in ultima analisi, addirittura un tentativo di fuggire dal destino[154]. Una scelta politica, quella di BN, tutt'altro che estranea a quanto l'autore nella *Positività della religione cristiana* addebita appunto ai seguaci di Cristo, che si sono incamminati sulla via della positivizzazione della fede attraverso una chiusura che sa di casta: "Un'organizzazione in sé compiuta, che maneggia, stabilisce e regola la fede del popolo e dei laici, a cui non si permette più di esercitarvi la minima influenza"[155].

In altre parole: *o* l'abnegazione e la frugalità restano ancorate ad un preventivo e solenne distacco, che accomuna la compagine guerriera di BN al *governo assoluto* di SdS; *oppure* occorre superare la chiusura elitaria di una simile virtù repubblicana e conferire una profondità ed una portata integrali (non circoscrivibili ad un solo ceto) all'atto con cui l'individuo *sacrifica* continuamente la parte di sé che è inevitabilmente inficiata dall'egoismo.

Finalmente, tra il 1805 ed il 1806, tale consapevolezza sfocia nella denuncia dei limiti del modello spartano, così prossimo ai progetti tracciati in BN e SdS; ciò avviene nel contesto di un recupero della soggettività come "principio superiore dell'età moderna, che gli antichi non conoscevano, che Platone non conosceva". Con uno stacco notevole rispetto alle opere del 1802-3, Hegel sostiene infatti che "la repubblica platonica è (come lo Stato dei Lacedemoni) questo scomparire dell'individualità consapevole di sé" ed aggiunge a margine: "Questo Stato è tramontato (la repubblica platonica non è attuabile), perché esso era privo del principio dell'assoluta singolarità"[156].

---

153 Come nota Chiereghin, aprendo un confronto tra il pensiero politico del primo Hegel jenese e Spinoza, nel primo "fatica a venire alla luce [...] una delicata e fondamentale dialettica tra la libertà dell'individuo e la libertà che è fine dello Stato", Chiereghin (1980), p. 104.

154 GCS 398 s; ted. 285 s e cfr. Mirri (1970), pp. 84-89.

155 PchR 280; ted. 192.

156 JS II, 150 s; ted. 264. Secondo D'Abbiero la dottrina della libertà individuale, già presente in SdS, BN e JS I, compie un *salto di qualità* solo in JS II, allorché da economica passa a libertà politica, D'Abbiero (1975), p. 232 s.

Capitolo I
Dalle ceneri allo splendore

Il sacrificio come premessa al movimento dialettico

Affrontare il tema del tragico significa toccare una questione centrale nella ricostruzione del percorso speculativo hegeliano, le cui implicazioni giungono fino alla valutazione degli equilibri complessivi del sistema, del loro assestamento e addirittura del mutamento di prospettiva dell'autore. Un esempio è fornito dalla tesi di Glockner, che considera la *filosofia della tragedia* "la cosa più profonda che Hegel abbia mai pensato" e fa del *pantragismo* un paradigma estensibile all'intero arco della sua meditazione[1]. Il peso di tali argomentazioni è stato ridotto nella seconda metà degli anni '60 grazie ad una corretta datazione dei manoscritti delle lezioni di logica e metafisica; com'è stato notato, lo spostamento al 1804-5 della loro stesura (dapprima attribuita al periodo francofortese e poi ai primi anni di Jena), "ha lasciato scoperto dal 'presupposto di dialetticità', assicurato dall'impianto metodologico di tale scritto, l'insieme dei testi pervenuti, redatti fra il 1801 ed il 1804" e la scoperta di altri manoscritti, risalenti a tale periodo, ha infine determinato "una 'cesura' nelle indagini, poiché solo a partire da quei risultati è stato possibile individuare l'esistenza di una fase della riflessione del filosofo, di cui si ignorava addirittura la configurazione sistematica" [2]. Mancando ancora un adeguato sviluppo della dialettica, che giungerà solo con la *Fenomenologia* dallo sviluppo del principio della "coscienza", la logica dell'intelletto svolge una funzione "introduttiva e critica in quanto è da annientare" e da superare nella metafisica[3] e la dialettica stessa le appartiene ancora come metodo che si esaurisce in questo toglimento del finito all'interno del dominio logico[4]. In tale quadro il tragico

---

[1] Glockner scrive: "Cerco di togliere-conservare il *panlogismo* del sistema di Hegel (*Enciclopedia*) nel *pantragismo* della sua visione del mondo (studi francofortesi, conclusivamente riuniti nella ricchezza di figure della *Fenomenologia dello Spirito*). Ciò avviene assolutizzando razionale ed irrazionale, in modo che la contraddizione sia portata a dissolversi non solo razionalmente (per mezzo della negazione), ma anche irrazionalmente (positivamente, attraverso l'intuizione dell'intero e attraverso l'identificazione nell'amore)", Glockner (1964/1929), p. XXV. In un passo successivo, relativo all'analisi di BN, prosegue l'autore: "Questa filosofia della tragedia, che l'assoluto gioca eternamente con se stesso, è la cosa più profonda che Hegel abbia mai pensato. È il punto medio assoluto di una concezione del mondo *pantragica*. La forma specifica in cui tale visione si espone in modo sistematico è logico-dialettica. Il panlogismo può dunque essere indicato come il destino della filosofia hegeliana", Id. (1958/1940), p. 333.

[2] Pozzo (1985), p. 51.

[3] Chiereghin (1980), p. 164. Sulla cosiddetta "metafisica idealistica della sostanza" che sarebbe sottesa a questo periodo, cfr. Düsing (1980); Kimmerle (1982).

[4] "La dialettica è ancora ben lontana dall'essere il ritmo onnipervadente del sistema [...], è concepita come un operare esterno allee determinazioni logiche, è opera di una nostra riflessione che interviene dal di fuori sulle caratteristiche più proprie dell'intelletto per costringerlo a trascendersi nella ragione. Inoltre la dialettica si arresta sulla soglia della metafisica: essa si comporta di fronte alle determinazioni logiche come [...] *annientare* e *togliere dialettico* [...] che non possono più trovare posto come tali nella costruttività

va incontro ad un'importante reinterpretazione e la sua portata è notevolmente ristretta e legata, nel contesto appena delineato, ad un superamento inadeguato (ovvero non dialettico) della scissione e ad una conseguente, mancata vera conciliazione delle parti[5]. Non più estensibile all'intero arco della filosofia hegeliana, il *pantragismo* sembra tuttavia utilmente applicabile agli scritti anteriori al 1804-5[6].

Tali acquisizioni della ricerca storiografica sono dotate di un'indubbia forza argomentativa, corroborata da emergenze testuali difficilmente contestabili; ma potrebbero indurre a sottostimare l'opportunità (segnalata da voci autorevoli) di non ridurre il tragico a semplice paradigma di un'unione speculativamente deficitaria e di trattarlo invece, se non come un tratto unificante rispetto alle meditazioni successive, almeno come una chiave di lettura che resterà per Hegel fondamentale per la "comprensione del mondo"[7]. In altri termini, si può convenire sulla necessità di superare il cosiddetto *pantragismo*, limitandolo ad un particolare momento di sviluppo del pensiero hegeliano[8], ma occorre fare molta attenzione a non ridurre genericamente il *tragico* ad epifenomeno di un'impostazione riflessiva che, oltre le intenzioni dello stesso Hegel, gli precluderebbe, insieme alla conciliazione, il vero passaggio alla speculazione[9].

---

positiva del sapere metafisico", Chiereghin (1992), p. 38. Sul successivo 'passaggio' alla "coscienza" e sulla coerente estensione del principio della dialettica Chiereghin osserva che nel quadro descritto "le forme della finitezza erano sì dissolte, ma restava intatto e non debellato il loro principio generatore, il pensiero finito"; progressivamente Hegel si rende conto che "la coscienza ha una struttura tale per cui essa *distingue* da sé qualcosa (e come tale è principio di scissione e di divisione), ma al tempo stesso si rapporta a ciò che ha distinto da sé (ed è così principio del superamento della scissione stessa)". Si tratta dunque di un "punto di energia negativa", in cui "si trovano fusi [...] il processo logico come distruzione dialettica" e "la metafisica come costruzione di totalità di figure [...]. Ora è la coscienza stessa il luogo in cui la dialettica perde progressivamente la sua funzione metodologica e sii fa movimento immanente", *ivi*, p. 50 s. In merito, cfr, Id. (1980), pp. 200 ss. In generale, sulla predetta funzione propedeutica ed introduttiva della logica, cfr. *ivi*, pp. 162-192.

5 "L'unica struttura logica all'opera effettivamente non è altro che quella *logico-riflessiva*, la cui forma limite è il girare a vuoto del conflitto tra gli opposti (espresso nella metafora della guerra universale), la quale ci mostra con efficacia l'estrema aporeticità delle posizioni filosofiche che Hegel aveva allora in gestazione [...]. La *Aufhebung* della logica della riflessione resta una forma evidentemente tragica, priva di conciliazione [...]. La logica è qui intesa, dunque, come l'attività della dissacrazione, della messa in luce solo di inconsistenze logiche", Pozzo (1985), p. 59 s.

6 Cfr. Pozzo (1985), p. 63. Caratterizzando la prima fase del pensiero hegeliano come *pantragismo*, Hyppolite ritiene che l'impianto ancora schellinghiano mal si adatti alla storicità dello spirito ed alla sua superiorità sulla natura. Tuttavia l'autore, basandosi sulla tesi dell'anteriorità di SdS rispetto a BN, invece di considerare il primo scritto come l''esplosione' delle difficoltà maturate nel secondo, accentua la dialetticità di BN, considerandolo luogo di un ulteriore tentativo di superamento, di cui partecipa anche il tragico: "Il pantragismo, come negatività, integrazione della violenza, della guerra, del dominio dello Stato sulla società economica e borghese, resta sempre sullo sfondo del pensiero hegeliano", cfr. Hyppolite (1991), p. 257 s.

7 "A Hegel non interessa una comprensione puramente storica della tragedia e delle condizioni della sua nascita e del suo divenire, ma la questione del contributo che essa può dare alla nostra comprensione del mondo", Pöggeler (1986), p. 134.

8 Sul punto convergono infatti gli stessi Pozzo e Pöggeler, cfr. Pozzo (1985), p. 60; Pöggeler (1986), p. 128.

9 Scrive Pozzo: "Un motivo specificamente tragico si lega alla 'filosofia della riflessione'. Si tratta della forma del filosofare per cui la conciliazione delle opposizioni viene adombrata ma non risolta. Nessun

In questa sede non può essere affrontato il mutamento del ruolo sistematico della tragedia nel complesso del pensiero hegeliano, compresa la prospettiva di un suo superamento in senso "dialettico-teleologico", in cui il "concetto di destino" diverrebbe "meccanicistico" e tradirebbe, nel compimento della dialettica, la serietà *esistenziale* delle forze in gioco, svilendo l'autenticità del tragico e dello stesso sacrificio come luogo della conciliazione[10]; né è possibile addentrarsi nel dibattito sull'interpretazione hegeliana di quest'ultima rispetto al mondo greco[11]. Mi propongo invece di circoscrivere l'indagine al percorso di Hegel sulla tragedia fino alla redazione di BN, affrontandone le implicazioni giuridiche e, per quanto concerne gli aspetti appena rammentati, cercando di mostrare come la tragedia stessa sia tutt'altro che estranea alla maturazione della dialettica[12]. Se nel periodo jenese la prospettiva dell'intero appare preponderante rispetto alle parti, la stessa immagine dello scontro e del sacrificio (che si tratti della guerra o della causa davanti all'Areopago) mette in atto, proprio attraverso la loro valenza etica, un processo di trascendimento del finito, che è immanente a questo stesso grazie alla sua scelta consapevole e che non è affatto subito. Non è estrinsecamente imposto ad una logica, che introduce ed esige il completamento nella metafisica. Forse proprio su questo punto l'eticità di BN apre ad Hegel importanti prospettive. Ancora (ed in ciò spicca la peculiarità della lite giudiziaria presentata dalle *Eumenidi*) l'unità è tutt'altro che identitaria dissoluzione nell'intero stesso; nella conciliazione si esprime piuttosto una razionale limitazione delle pretese, da cui il sacrificio emerge come un toglimento delle parti che non solo non è indolore, ma che è altresì legato alla loro conservazione (*Aufhebung*)[13]. Del resto, anche nello Hegel maturo il processo dialettico appare tutt'altro che scevro da quel dolore e da quella serietà, che non sembrano del tutto riducibili all'idea di un *concetto teleologicamente meccanicistico del destino*, il quale sarebbe ormai lontano dalla tragedia.

Ma se dev'essere evitato il rischio di sottostimare il tema del tragico, resta ferma, in ogni caso, la necessità di non trascurare i nuclei problematici rilevati in tale proposta ed il contesto speculativo in cui essa è avanzata da Hegel, ciò che ne comporterebbe un'altrettanto ingiustificata sopravvalutazione.

Attraverso la suggestione del *sacrificio* Hegel propone la lettura *tragica* dell'eticità assoluta del *popolo*, quasi a suggellare le precedenti argomentazioni sui ceti con l'impatto suggestivo della poesia drammatica: "*E ciò non è nient'altro che la rappresentazione*

---

motivo tragico si lega, per contro, alla filosofia immediatamente 'speculativa' e ciò essenzialmente per due ragioni: in primo luogo perché la speculazione abolisce la negatività, promettendo forme di conciliazione in grado di acquetare il carattere irrisolto del pensare umano; in secondo luogo perché, di fatto, nessuna figura speculativa è riscontrabile come effettivamente all'opera negli scritti anteriori al 1804", Pozzo (1985), p. 54. In tale senso Pozzo sembra trascurare che in BN (come si vedrà) Hegel lega la logica della riflessione alla *commedia* e non allo speculativo.

[10] Cfr. Pöggeler (1986), p. 124 s.

[11] Nel riportare le critiche a cui Hegel è sottoposto da contemporanei e posteri, Pöggeler non trascura di osservare come tale esito sia tutt'altro che estraneo all'*Orestea* di Eschilo, cfr. Pöggeler (1986), p. 126 s.

[12] Sulla "tensione dialettica" che innerva l'intero nelle pagine sul tragico, cfr. Chiereghin (1980), p. 83.

[13] Cfr. Chiereghin (2004), p. 12.

nell'etico della tragedia che l'assoluto gioca eternamente con se stesso – ovvero che esso si dà eternamente nell'oggettività, si consegna, in questa sua figura, al dolore e alla morte e dalle sue ceneri si eleva allo splendore"[14].

L'inorganico è ciò che *può* e *deve* morire; ancora, è la concrezione fenomenica della morte e la dichiarata estraneità di ciò che viene posto in essa. Tuttavia aprire questa ferita all'interno della vita non significa solo imboccare la via del diritto e della sanzione, ricorrendo ad una meccanica che resta impigliata nella contrapposizione riflessiva di crimine e pena, di fatto e norma; misurarsi con la morte significa accettarla come *destino* nell'alveo dell'unità dell'intero etico e riconoscerla senza subirla e, così, superarne l'estraneità[15]. Prefigurando questo movimento, e ponendolo già in diretto rapporto con le *Eumenidi* eschilee, Hegel scrive nel periodo francofortese: "Solo con l'allontanarsi dalla vita unica che non è regolata dalla legge né in discordia con essa, solo uccidendo la vita [*Töten des Lebens*] viene prodotto qualcosa di estraneo [*Fremdes*]. L'annientamento della vita [*Vernichtung des Lebens*] non è un suo non essere [*Nicht-Sein*], ma la sua separazione [*Trennung*], e consiste in questo, che è stata trasformata in nemica. La vita è immortale e, se spenta, appare come la sua ombra terrificante che fa valere ogni suo ramo e lascia libere le sue Eumenidi"[16]. Fin da questo momento si delinea un plesso *vita-assoluto*, che anche in BN si sviluppa attraverso la vicenda fenomenica in cui esso acquista figura e determinatezza, *consegnandosi alla sofferenza ed alla morte*. L'assoluto vive e muore nelle sue manifestazioni transitorie, senza esaurirsi in esse: *si partorisce eternamente* nella loro *oggettività*, ma nel contempo le supera nell'indifferenza e *si innalza allo splendore dalle proprie ceneri*.

Tentando di mettere insieme la *tragedia* e l'*epos* bellico del sistema cetuale[17], Hegel sembra dare un risalto ancor maggiore alla differenza di queste due anime. A guerrieri e filosofi, secondo la tradizione classica, egli riconosce il *duopolio* del trapasso, ritenendo che siano i soli in grado di dare un senso alla *morte*[18]; ma se è così, se essa può avere un valore diverso e superiore a quella di altri, è la stessa *vita* di questi ultimi

---

[14] BN 72; ted. 458 s.

[15] Scrive Harris: "La mortalità è la linea che separa natura e spirito [...]. Nella coscienza mortale l'infinità deve ora divenire interiore o ideale. Questa interiorità è la sua liberazione", Harris (1983), p. 88. Con particolare riguardo al periodo francofortese, Rosenzweig sottolinea l'evoluzione e la polivocità del termine "destino", riconducendolo alla figura ed alla funzione dello Stato, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 80 ss e p. 102. Haering considera invece il destino solo come uno tra i tanti princìpi a cui Hegel ricorre per illustrare il suo pensiero, cfr. Haering (1963/1938), p. 321.

[16] GCS 393; ted. 280.

[17] Sulle differenze tra l'anima aristocratica e feudale dell'*epos* omerico ed il contesto ateniese 'democratico', cfr. Hauser (1982), pp. 81 ss e pp. 108 ss. In particolare sulle deformazioni prospettiche che la concezione romantica tedesca introduce nei due modelli, nel primo come *epos popolare* e nel secondo come *teatro popolare*, cfr. *ivi*, p. 89 e p. 113.

[18] BN 68; ted. 455. Sul sacrificio della nobiltà in guerra, Rohrmoser osserva: "La supremazia della nobiltà riceve la propria giustificazione dalla disponibilità a sacrificarsi per l'intero", Rohrmoser (1961), p. 89. Osserva Kojève: "Ora, è la nobiltà, ed essa soltanto, che realizza la Storia. Le altre classi la subiscono, e possono soltanto contemplare passivamente il processo storico incarnato nell'esistenza politica e guerriera dei nobili [...]. Più tardi [...] Hegel non ammette più questa concezione *feudale* della società. L'esistenza di una classe di guerrieri oziosi si configura come un fenomeno storico e transitorio", Kojève (1996), p. 697 s.

a non avere uguale dignità o valore. In definitiva quasi tutti muoiono come animali, inghiottiti dall'ineluttabile corso naturale; pochissimi lo fanno da esseri umani, perché consapevolmente si sacrificano per quel tutto che incarnano: i guerrieri, che *rischiano* di essere ammazzati, ed i filosofi, che *rischiano* di sbagliare quando pensano la morte di chi combatte. A parte loro, in buona sostanza il problema non si pone per borghesi e contadini. Tutti presi nella loro beata incoscienza, i primi lavorano e prosperano, mentre i secondi, oltre a lavorare, si fanno mandare a morire dal primo ceto, fiduciosi che un senso ci sia, perché qualcuno l'ha capito per loro[19].

La guerra, che individualizza un popolo spostando all'esterno la conflittualità-negatività, appare la diretta conseguenza di una struttura sociale cristallizzata ed inadeguata a garantire l'autentico processo speculativo di negazione ed unificazione dei termini. Il *popolo* sembra destinato a nascere e morire in base ad una fisiologia precostituita dalla matrice cetuale[20], ripercorrendo semplicemente i tratti di una vita che, a questo punto, non si discosta dalla necessità di quella biologica e la cui evoluzione sfugge di mano agli individui, ponendo importanti limiti a ciò che pure l'autore definisce *superiorità dello spirito sulla natura*[21].

Questa retorica politica è inficiata dalla predetta carente dialettizzazione, in cui il superamento del finito non giunge ancora al necessario rigore tematico[22] e che Hegel dovrà rifondare a partire dal concetto di soggettività, ovvero dal concetto come soggettività o *spirito*[23]; per ora ciò gli impedisce di costruire la *figura* politica sulla base di un richiamo all'universale responsabilità e partecipazione dei consociati e di andare oltre l'ideologica giustificazione di una certa forma di comunità, ricorrendo ad un'indifferenza che, per osmosi, dovrebbe trasmettersi da un circolo esoterico fino alle *enclaves* della negatività[24], in cui i non liberi si pascono della loro ignoranza [25].

Tornando alle precedenti osservazioni, non va trascurato che la dialettica compare in una sola occasione nei cosiddetti scritti critici del periodo jenese e che ciò avviene proprio in BN, dove le è riconosciuto solamente il ruolo di dimostrazione ausiliaria

---

[19] Secondo Chiereghin dell'hegeliano "tentativo di composizione razionale dei conflitti" del mondo borghese "si può dire quello che egli stesso addebita a Platone: di avere cercato rimedio a quel pervertimento aggrappandosi ad una particolare forma esteriore di eticità, capace di toccare sul vivo la contraddizione del presente, ma non di risolverla", Chiereghin (1980), p. 89.

[20] Sul successivo superamento della predetta matrice cetuale, cfr. Kojève (1996), p. 698.

[21] Cfr. BN 79; ted. 464.

[22] Sull'evoluzione del nesso logica-metafisica nella sistematica jenese fino alla *Fenomenologia* si sofferma Chiereghin, il quale, pur rilevando fin dai cosiddetti scritti teologici una fondamentale ispirazione dialettica, sottolinea le difficoltà di una sua tematizzazione e coerente elaborazione, cfr. Chiereghin (1980), pp. 153 ss.

[23] L'importanza di tale passaggio, conclamato nella successiva *Fenomenologia*, è colta da Kojève, che all'idea dell'assoluto come soggetto ne lega l'autorivelazione alla filosofia come discorso della totalità e sulla totalità: autorivelazione dell'uomo, sua autocreazione che avviene appunto come autore del discorso filosofico, che dev'essere quindi inteso come antropologia, cfr. Kojève (1996), pp. 657 ss.

[24] Sulla 'ghettizzazione', cfr. Chiereghin (1980), p. 89.

[25] Kimmerle parla di "immane mistificazione del governo e dello Stato" che non prende sul serio la base che deve proteggere e stabilizzare, cfr. Kimmerle (1982), p. 242.

della nullità del *rapporto* (e dunque della logica del finito)[26], che non si eleva ancora a sapere immanente dell'infinito ed assoluto[27]. Perché ciò avvenga, nella seconda parte del periodo jenese ad Hegel occorrerà andare oltre l'accezione meramente negativa della *soggettività empirica*, a beneficio di una *soggettività pura* come struttura dell'unità di pensare ed essere[28]; ma a questo proposito, com'è stato rilevato, è proprio il tragico a confermarsi nella *Fenomenologia* come "movimento della sostanza, che dalla sua unità esce fuori nell'opposizione, per realizzarsi come scopo e quindi come soggetto"[29].

Occorre dunque chiedersi se la tragedia, posta nel cuore della *polis*, non cominci già in BN a descrivere tale movimento non solo all'interno, ma *a partire* dall'interno dell'eticità, investendo un soggetto politico *in statu nascenti*; nel confronto con il bellicismo la sua logica sembra infatti più profonda e pervasiva e, rispetto ad esso, sembra capace di fornire un modello che non sia riduttivamente complementare, né solo speculare ma in grado di ripercorrerne la strategia argomentativa, ripensando la conflittualità come fattore insieme endogeno e plasticamente generatore per la stessa comunità[30].

Si tratta di un 'passaggio al limite' che nel tragico si compie mediante il diritto, rispetto al quale il contrasto non è mera "preistoria", ma "struttura" che ne determina l'"immanente processualità"[31]. L'obiettivazione di sé, che l'elemento etico ottiene nel fenomeno, è *ri*conosciuta in quanto è dapprima *conosciuta* attraverso la necessità empirica e la relazione; l'inorganico ottiene il riconoscimento del *suo* diritto, nel momento stesso in cui *il* diritto è conosciuto come strumento di regolamentazione e di controllo. Pertanto, se nel processo di formazione e sviluppo del corpo comune la guerra rappresenta un primo stadio della negazione dell'individuo, nel *Recht* il conflitto non viene eliminato, ma è ripensato in tutta la sua gravità e riposizionato nel contesto di una molteplicità sociale[32].

È una circostanza che in BN trova conferma nel riferimento alle *Eumenidi*. Se la conclusione della tragedia, con il ricorso ad una giustizia superiore all'umana, mette in primo piano la denuncia dei limiti del diritto, tuttavia essa colloca la lite all'interno della *polis* e riconosce il diritto stesso come ineliminabile, pur se imperfetto

---

[26] BN 56; ted. 446. In proposito Varnier nota che il ruolo ancora introduttivo della logica, che non è ancora "parte costitutiva del sistema" impedisce lo sviluppo di una dialettica e dell'*Aufhebung* nei termini della successiva speculazione, cfr. Varnier (1998), p. 65.

[27] Cfr. Dierksmeier (2002), pp. 164 ss.

[28] In merito, cfr. Düsing (1984a), pp. 11-37 e pp. 75-149.

[29] Pöggeler (1986), p. 124.

[30] Honneth propone un'interessante lettura della *lotta* in SdS, in cui risulta però sottostimata la funzione del tragico di BN. Scrive l'autore: "Il conflitto rappresenta una sorta di meccanismo di socializzazione, che costringe i soggetti a riconoscersi reciprocamente nel loro rispettivo altro, in modo da intrecciare alla fine la loro individuale coscienza della totalità con quella di tutti gli altri, in una coscienza universale", Honneth (2002), p. 40.

[31] Cfr. Menke (1996), p. 226. Sul ruolo del crimine in tale contesto, cfr. Goldoni (1992), p. 132.

[32] "Fuori di metafora la 'tragedia nell'etico' definisce una struttura caratterizzata da un'opposizione radicale, perché i lati che in essa entrano in collisione in tanto sussistono in quanto ciascuno è negazione e violazione dell'altro", Menegoni (2004), p. 131.

strumento di conciliazione. Ciò pone l'esigenza di una ridefinizione continua degli assetti dell'organismo etico, recuperando la funzione autentica del negare, che da mera distruzione di un finito ed inorganico (condannato ad una sorta di inerzia come corpo opaco ed incongruente) viene recuperato alla funzione del determinare e dunque alla questione del senso. In altri termini, Hegel tesse una fitta trama argomentativa, con cui cerca di rileggere la potente intuizione spinoziana dell'*omnis negatio determinatio*[33], mirando ad un assoluto la cui *immanenza* al mondo non sia l'identità di un abisso, nel quale sprofondano le differenze[34], o la contraddizione che "si risolve nello zero"[35], ma l'*immanere* della negazione al finito, ovvero il processo con cui il venir meno della finitezza è un articolarsi delle differenze stesse[36]. La plasticità dell'organico si apre in

---

[33] Cfr. Bonsiepen (1977), p. 76. Nella *Scienza della logica* Hegel riconosce al principio *omnis determinatio est negatio* una "importanza infinita", legandolo alla "necessaria conseguenza ‹dell'›*unità della sostanza spinoziana*, ossia l'affermazione che non v'ha che una sostanza"; ciò riduce "pensiero ed essere" a due "attributi" che "non hanno una sussistenza particolare, un essere in sé e per sé, ma sono soltanto come tolti, come momenti", anzi "nemmeno momenti perché la sostanza è ciò che è in se stesso affatto indeterminato", WdL I 108; ted. 121. Nell'*Enciclopedia* si legge che nel pensiero spinoziano "ogni cosa finita appare soltanto come qualcosa di transeunte e di evanescente" e che in esso "non si è giunti a rendere giustizia del principio della finitezza e quindi questo sistema non dovrebbe essere definito ateismo, ma piuttosto *acosmismo*", Enz I 367 s; ted. 295 s. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel riprende tra l'altro le tesi dell'*Enciclopedia* sull'origine orientale dell'"identità assoluta" in Spinoza (VGPh104 s; ted. 332 s) e dell'*acosmismo* di un *assoluto*, in cui affogano tutte le determinazioni finite, ma che, proprio per questo, è tutt'altro che ateistico: "Se mai in Spinoza c'è troppo Dio" e si ha "panteismo e monoteismo assoluto elevato nel pensiero", *ivi* 136; ted. 361.

[34] Per quanto concerne il periodo jenese, a monte dello sviluppo della dialettica e dell'elaborazione della soggettività, la lettura di Spinoza potrebbe aver fornito ad Hegel l'occasione per confrontarsi con le stesse matrici schellinghiane della propria filosofia, ponendo le premesse del successivo distacco. Se questo, poco più tardi, è celebrato dalla critica all'*assoluto* di Schelling come la "notte in cui [...] tutte la vacche sono nere" (PhG 12; ted. 22), non si può trascurare quanto l'autore scriverà del filosofo olandese, nel cui pensiero "la sostanza spinoziana è soltanto la determinazione generale, e quindi astratta, dello spirito" (VGPh 109; ted. 337) e "tutto è gettato nell'abisso dell'unica identità", *ivi* 135 s; ted. 361. Sull'assimilazione delle posizioni dei due pensatori nella storiografia filosofica hegeliana, cfr. Guéroult (1968), p. 466; anche Parkinson ritiene che l'attacco a Spinoza costituisca solo una *retroproiezione* dell'attacco a Schelling, cfr. Parkinson (1977), p. 458. Sul ruolo di Schelling come mediatore nella lettura di Spinoza ed in particolare del concetto di sostanza come *causa sui*, cfr. Fujita (1985), p. 153 s.

[35] Che Hegel si muova nella direzione di un compiuto riconoscimento del negare come processo del pensiero, è testimoniato dalla precedente critica di Diff verso l'intelletto, che "trasforma e fissa in un prodotto il negare razionale [*das vernünftige Negieren*]", Diff 14; ted. 13. Già in quella sede sono poste le condizioni per il passaggio da una *negazione analitica* come quella dell'intelletto, che presuppone l'oggetto su cui intervenire e non si dà fuori di tale rapporto (per cui "quello non potrà mai venire negato e questa non sarà mai un'effettiva negazione"), ad una *negazione dialettica* in cui "la determinazione non è tanto negazione di altra determinazione -come sembrerebbe attestare l'ordine formale- ma è in sé negazione, è il suo stesso negarsi, ossia il negare la propria pretesa di negare l'assoluto, ponendosi come *altra* da esso", Stella (1994), p. 83. Ciò consente, nei termini della più tarda *Scienza della logica*, di considerare la "negazione determinata" come "negazione del contenuto particolare", *togliendo e conservando* un simile operare estrinseco all'interno del sapere speculativo; così "quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma ha un contenuto" e ciò costituisce la condizione di possibilità del "progresso scientifico", WdL I 36; ted. 49. Sulla negazione determinata, cfr. Biasutti (2008), p. 139.

[36] "L'assoluto è veramente tale quando è sciolto non da qualcosa, ma dalla relazione stessa e questo non perché l'assoluto annienti ogni relazione, ma, al contrario, perché esso stesso è il rapportare come tale o la totalità di ogni possibile rapporto", Chiereghin (2004), p. 14.

tal modo a prospettive di tutt'altra portata rispetto alla citata logica binaria di vita e morte, avviando il passaggio dall'"esperienza nientificante" di quest'ultima alla "ben più articolata mediazione del lavoro" negli scritti successivi[37].

Pur non potendo affrontare un confronto analitico con la figura dell'Antigone, è almeno possibile ed utile individuare un legame tra l'impostazione del tragico in BN e nella *Fenomenologia*; infatti in quest'ultima la ribellione ed il sacrificio di Antigone (che vuole seppellire il fratello esiliato Polinice, infrangendo il divieto del re tebano Creonte)[38] possono *anche* essere letti come il frutto di una virtù civile che ricade all'interno dello Stato, affrontando il pericolo della morte nella *polis*, in quanto è per essa (e non solo per il legame di sangue, come ordinariamente e più ingenuamente si crede) che la protesta della donna potrà dare frutti. La peculiarità dell'opposizione di Antigone consiste nel porre in questione le leggi vigenti in nome di un più alto criterio di giustizia; ma non è contro lo Stato in generale che la donna agisce, bensì contro una sua particolare manifestazione[39]. Il conflitto in cui Tebe è coinvolta resta solo un presupposto, un'occasione che delinea un confine esterno, ma non riesce ad intaccare le dinamiche interne alla città, se non in quanto Antigone ne operi una sorta di traduzione, importandolo nella relazionalità del diritto e compiendo da una parte un'infrazione, ma dall'altra descrivendo anche il superamento della legge positiva nel quadro più ampio del sentimento del diritto e del giusto[40].

La conflittualità imbrigliata nelle leggi rappresenta l'impossibilità di togliere l'opposizione attraverso la logica riflessiva del finito, mantenuta sotto forma di individuo o determinatezza nel contesto relazionale della *città*; d'altra parte l'appello contenuto nel gesto di Antigone, come avviene in fondo per lo stesso Socrate, tocca l'*ethos* di ogni spettatore-cittadino e se il suo sacrificio ricade all'interno della *polis*, subendo in prima istanza il rigore delle leggi e della giustizia umana, non lascia immutato il senso del *Gesetz*[41].

L'esperienza tragica non è riassumibile nella *conciliazione* come definitiva risoluzione del conflitto; il suo vero nucleo va piuttosto cercato nella problematizzazione di ciò

---

37 Cfr. Chiereghin (1980), p. 107 e p. 126.

38 Sulla figura di Antigone, cfr. Hofmann (2003), pp. 82-6. A proposito di BN, Steiner scrive che l'*Antigone* "pervade il contesto del discorso hegeliano ed è implicita ovunque, anche dove si allude al dramma eschileo", Steiner (2003), p. 38. Su tale presenza del modello dell'Antigone in BN, cfr. Rohrmoser (1961), p. 91.

39 Ost coglie in modo esemplare tale aspetto, leggendo la "resistenza" di Antigone come un antecedente della moderna "disobbedienza civile": il suo gesto "si inscrive nello spazio pubblico"; "assume il rischio della sanzione"; "persegue il cambiamento dell'una o dell'altra legge scellerata a beneficio della maggioranza dei cittadini" e soprattutto "fa appello a *principi superiori* che sono come lo *spirito delle leggi*, dal quale si pensa che i membri di una comunità politica siano pervasi […], appello ad un *al di là* del diritto […] ancora operante, ‹che› non cessa di influire dall'interno, come una forza istituente, sui nostri tentativi di dire il giusto", Ost (2007), pp. 214 ss.

40 "L'estremo sacrificio di Antigone suggella il carattere incancellabile della domanda sul giusto al di là del diritto o sui limiti della giustezza del diritto", Hofmann (2003), p. 86.

41 Osserva in modo significativo Ripepe: "La volontaria sottomissione ‹di Antigone›alla relativa sanzione, cioè la cosiddetta obbedienza passiva, non equivale forse ad un riconoscimento dell'obbligatorietà del diritto vigente, anche da parte di chi abbia violato una specifica norma giuridica?", Ripepe (2001), p. 710; sulle analogie di tale posizione con quella di Socrate, cfr. *ivi*, pp. 710 ss.

che appare come univoca, irriflessa immediatezza e la stessa soluzione non si sottrae a tale procedimento[42]; il risorgere inconciliato della singolarità (*necessità e diritto della natura inorganica*) costituisce dunque un aspetto di portata difficilmente trascurabile e di grande impatto sullo sviluppo della dialettica hegeliana, capace di aprire prospettive nuove rispetto al carattere ipostatico dell'unità che, nonostante tutto, incombe ancora su BN e SdS[43]. È in fondo la crisi a costituire per Hegel il denominatore comune delle età dell'etico, descritte in BN in base al modello della poesia drammatica: dall'autenticità tragica negli antichi fino alla commedia, che culmina nella scissione dell'uomo moderno[44]. Nella prima la crisi è consaputa e vissuta nella radicalità della sua tensione; nella seconda è inconsapevolmente subita.

Hegel stesso avverte il potenziale dirompente di questa condizione, che mette in luce nella francofortese recensione al *Wallenstein* di Schiller, tanto da individuare nell'opera due divergenti linee di sviluppo del tragico: la risoluzione eroica ed il suo fallimento. Egli non esita a riconoscere "un'essenza sommamente tragica" alla figura sublime, ma questa precipita nell'"unilateralità dell'indipendenza" per l'inesausta ricerca di scopi più elevati, che finiscono per renderla *etero*determinata e perciò *in*determinata, in una sorta di nichilistica e fichtiana cattiva infinitezza, il cui scacco conduce il personaggio all'incapacità di agire. In questa prospettiva la stessa "morte", così come l'"impero del nulla" e l'assenza di una "teodicea"[45] descrivono una mancata conciliazione, che nel successivo quadro di BN conduce Hegel addirittura a spossessare il moderno di una propria, pur se manchevole, tragicità ed a confinarlo nella commedia[46].

In questa i protagonisti incorrono in complicazioni che sono il paradossale frutto dell'ingenuità e rispecchiano esattamente quanto l'autore, nelle prime pagine del saggio, rimprovera alle epistemologie dell'empirismo e, soprattutto, del formalismo. Il rigore metodologico del loro sapere è un "opinare" (*Meynen*), che affiora a più riprese

---

[42] In termini generali, Sabbatucci riflette sulla tragedia nel mondo greco come luogo della problematizzazione e nel contempo della ricostruzione dell'unità politica ateniese, che avviene prima mediante la traduzione del *mythos* in *logos* operata dal poeta e poi attraverso lo spettatore, nel quale matura la "ricerca di una *soluzione ateniese*" alle fratture che il mito stesso propone; per questo, scrive l'autore: "Nei termini della tragedia il problema *deve* restare senza soluzione. Ogni soluzione tragica è *tragica* per non essere una vera soluzione, anche quando ci sia il lieto fine", Sabbatucci (1978), p. 159.

[43] Sulle implicazioni dialettiche della categoria del tragico, cfr. Szondi (1999), pp. 28 ss.

[44] Pur con una diversa valutazione di BN, concordo con la tesi generale di Menke, secondo cui, contro le stesse convinzioni hegeliane, il moderno non è un superamento del tragico, ma una sua radicale riproposizione, prevalenza della *diagnosi* della scissione sulla *prognosi* di un suo superamento dialettico, cfr. Menke (1996), pp. 12 ss.

[45] *[Über Wallenstein]*, in Werke, 1, p. 618 s. Sul rapporto con Fichte, cfr. Caputo (2006), p. 273; sullo 'scacco' a cui va incontro Wallenstein, cfr. Bonito Oliva (2008), p. 44. Mi discosto dall'interpretazione di Valori, che nella duplicità dei destini del tragico intravede già un'inversione dialettica, cfr. Valori (2006), p. 175.

[46] Secondo l'ormai classica interpretazione di Ilting l'intreccio jenese tra un'ontologia sostanzialista di derivazione spinoziana ed un modello politico aristotelico è ben visibile in BN e SdS dove, rispettivamente, il prevalere del momento negativo come togliersi della parte nell'intero evidenzia il primo aspetto, mentre l'articolazione cetuale lascia intravedere un predominio del secondo, cfr. Ilting (2006), p. 33. Sulla "nostalgia della Grecia", cfr. Gentili, Garelli (2010), p. 135.

anche nei capoversi dedicati alla commedia[47] e la cui necessità procedurale è frutto della tirannia del presupposto; quest'ultimo non è che una determinatezza iniziale, operativamente sottratta a discussione e fonte di una certezza astratta, ottenuta a prescindere dall'intero come "totalità del sapere" e "sistema della scienza": totalità che per Hegel è invece totale immanenza in quanto "priva di fondamento esteriore, fondata da se stessa nel suo inizio, mezzo e fine"[48].

Il superamento del concetto di libertà espresso in BN e SdS, dove essa è *negazione della singolarità* nell'intero etico, comporterà per Hegel un più deciso sviluppo di tale negatività nell'interna articolazione di una coscienza soggettiva che permane[49] e che sembra capace di congiungere la dialettica del suo divenire all'interpretazione aperta dal tragico; essa non sarà più sospesa alla conciliazione come toglimento nell'assoluto, ma dovrà fare emergere l'intima tensione del soggetto e della sua vita sociale[50]. È forse per questo che nella matura *Estetica* Hegel torna a riconoscere anche una tragicità del moderno, ritrovando, tra le altre, la figura del *Wallenstein*[51].

Il superamento della scissione nel divino

Nel testo di BN in esame Hegel opera un cambiamento repentino e quasi impercettibile, ma assai significativo e, dopo aver parlato di *assoluto*, introduce il *divino* nella dinamica del sacrificio. La scelta implica l'apertura di nuove importanti prospettive, poiché in tal modo egli cerca di ricongiungersi alle faticose meditazioni sulla religione, condotte negli anni precedenti. Ciò determina una stratigrafia estremamente complessa nel suo discorso, in cui il problema dell'unità tra umano e divino, riletto sullo sfondo delle valenze speculative del pensiero cristiano, si fonde con le suggestioni classiche di un culto[52], inteso come celebrazione dell'unità etico-politica della *polis*[53].

Scrive Hegel: "*Il divino, nella sua figura e oggettività, ha immediatamente una duplice natura, e la sua vita è l'assoluto essere-uno di queste [due] nature. Ma il movimento della*

---

[47] Cfr. BN 75; ted. 461.

[48] Diff 35; ted. 30.

[49] Scrive Siep, riassumendo il passaggio da questa prima fase jenese a quella in cui viene guadagnata la soggettività: "La base del concetto di libertà di questa filosofia dello spirito è raggiunta solo se l'autonegazione della coscienza non si rivolge semplicemente contro la singolarità indipendente, ma anche contro l'indifferenza dello spirito del popolo, e se questa autonegazione è la vita dello stesso spirito assoluto", Siep (1992), p. 171.

[50] Sul "conflitto tragico dell'individuo *con* lo stato" come luogo centrale nella dialettica del progresso morale, cfr. Steiner (2003), p. 49 s.

[51] VÄs 1365 ss; ted. III, 555 ss.

[52] Su tale stratificazione, cfr. Kimmerle (1982), p. 66 s.

[53] Sabbatucci individua nella tragedia un "*rito* di narrazione di miti" che è insieme "rito di vanificazione di miti", cfr. Sabbatucci (1978), p. 139, p. 156 e p. 214. Argomenta l'autore: "La tragedia fonda la realtà politico-sociale ateniese che, a seconda delle capacità del poeta, viene colta e raffigurata come voluta: la conquista culturale che gli Ateniesi sono chiamati a difendere, o a riconquistare alla coscienza ogni volta che viene problematicizzata", *ivi*, p. 157.

assoluta contrapposizione di queste due nature si rappresenta nella natura divina, che si è compresa in esse come valore, con il quale essa si libera dalla morte dell'altra natura che le si oppone e, tuttavia, attraverso questa liberazione, essa dona la sua propria vita, giacché questa [vita] è soltanto nell'essere-congiunta con quell'altra [vita] - ma altrettanto assolutamente sorge da essa, in quanto, in questa morte, che è il sacrificio della seconda natura, la morte è soggiogata"[54].

In quanto sia contrapposto al finito ed *umano*, l'assoluto assume a sua volta *figura ed oggettività* come *divino*, in base ad un'impostazione riflessiva che è superabile solo nell'unità o posta indifferenza speculativa delle parti; ciò che il "senso comune" (con le parole della *Differenza*) giudica appunto una "distruzione del divino"[55].

Nel linguaggio del finito e della scissione l'unità delle due *nature*, l'umana e la divina, è raffigurata in BN come il *valore*, che arriva al sacrificio della parte inorganica di sé e cioè dell'oggettività corporea. Tale superamento, come rileva Hegel, dev'essere rappresentato, ovvero celebrato, poiché lo scontro può avvenire unicamente sul versante della *figura* (*Gestalt*): come tutto ciò che è finito, deve assumerne una anche la liberazione. Questa avviene attraverso il dono della propria vita da parte del *divino*, mediante un sacrificio di sé che è insieme una vittoria; allorché esso si consegna alla morte, lo fa come oggettività inorganica e come finitudine[56].

In questo punto la religione sviluppa una duplice, cruciale funzione. *Da un lato* è il plesso del sistema del sapere in cui Hegel, che ancora risente dell'influsso schellinghiano, opera la *mediazione*[57] tra l'intellettualismo scisso ed astratto delle determinatezze concettuali ed il *raccogliere ed oggettivare* dell'*unità dell'intuizione*, la cui *presenzialità assoluta* le riporta nell'*indifferenza*[58]. *Dall'altro*, ma in diretta connessione con quanto precede, la religione appartiene all'orizzonte fenomenologico, in cui Hegel lega storicamente l'indagine sui "bisogni più subordinati degli uomini"[59] (la loro contingenza e l'essere singoli) al modo che essi hanno di concepire e rappresentare la propria unità come *popolo* attraverso la divinità. Ciò costituisce un buon argomento

---

[54] BN 72 s; ted. 459.

[55] "Poiché il sacro ed il divino sussistono nella sua [*scil.* del senso comune] coscienza solo come oggetto, nell'opposizione tolta, nell'identità per la coscienza il senso comune scorge solo la distruzione del divino", Diff 23 s; ted. 21.

[56] Sulla forzatura hegeliana, intesa come *rinnovamento* del quadro concettuale della tragedia greca, si sofferma Bonsiepen, secondo cui la *morte di Dio* costituisce una discriminante rispetto all'antichità, che vede nel divino la *potenza sublime* ed unificatrice, cfr. Bonsiepen (1977), p. 21 s.

[57] Si legge nella *Differenza* che "la mediazione di questa contraddizione è la riflessione filosofica", Diff 18; ted. 16. Osserva Rohrmoser: "Fin dall'inizio per Hegel la realizzazione della totalità della natura umana è mediata dalla religione in modo così indispensabile, che il rifiuto dell'illuminismo e dei suoi concetti astratti significa la preservazione sia delle religioni storicamente divenute rispetto alla minaccia del loro dissolvimento da parte dell'intelletto, sia della stessa natura umana", Rohrmoser (1961), p. 35.

[58] Cfr. BN 49; ted. 439 s. Un ruolo confermato anche nella sistematica del tardo periodo jenese, dove Hegel sviluppa il movimento dialettico del concetto, invertendo però la precedente impostazione ed operando in quest'ultimo il superamento e la ricomprensione dell'unità immediata dell'intuire, cfr. Menegoni (1975), p. 497 e pp. 509 ss.

[59] *Hegel a Schelling, Frankfurt 2-11-1800*, BrI 156; ted. 59.

contro la tesi del misticismo giovanile hegeliano ed a favore di un'ispirazione realistica[60], conferendo alla religione stessa una decisiva connotazione politica, resa ben evidente dalle serrate meditazioni sull'evoluzione del sistema cetuale tedesco nella *Costituzione della Germania*[61].

Il sacrificio non si riduce ad un improbabile salto fideistico e rituale dall'umano al divino; ma soprattutto, poiché è dal versante di quest'ultimo che Hegel sta affrontando la questione, non si tratta di un'estraneità del secondo (che rimarrebbe del tutto indenne) rispetto al primo, il quale verrebbe scartato come un semplice rifiuto: una dinamica, questa, che caratterizza ciò che Hegel descriverà tra breve sotto forma di *commedia* e che, a rigore, di sacrificio non reca alcuna traccia. Nel togliersi immanente alla finitezza (la sua negatività) si attua un *sacrum-facĕre*, in cui da un lato l'assoluto guarda sé con gli occhi di quella, vedendosi come a sua volta finito e contrapposto e cioè come *divino*[62]; ma dall'altro, proprio per la *legge dell'autodistruzione del finito* e *del divino*, "nell'assoluta lacerazione" l'assoluto ritrova la propria autentica sacertà in quanto spirito[63]. Come si legge in una pagina della cosiddetta *Filosofia dello spirito jenese*, risalente al 1805-6: il "sacrificio dell'uomo-dio" è "sacrificio della divinità, cioè dell'essenza astratta, trascendente"[64].

Per comprendere il ricorso a questo sacrificio dal lato della natura divina, sarà opportuno indugiare sulle potenti suggestioni che alla stessa tragedia provengono dall'interpretazione hegeliana del cristianesimo e del Cristo[65], che può essere intesa come umanizzazione solo a patto che ciò indichi una critica tanto alla trascendenza quanto alla sua negazione, entrambe prigioniere di una logica dell'intelletto e della riflessione, che è incapace dell'autentica unità[66] e decade a "totale mancanza di coscienza

---

[60] Rispetto al rischio di derive irrazionalistiche Chiereghin parla di "robusto correttivo nell'aderenza alla concretezza storica", Chiereghin (1980), p. 33.

[61] Cfr. Massolo (1959), p. 13 e pp. 27 ss e Id. (1970), pp. 49 ss. Inoltre, cfr. Sabbatini (2012).

[62] Scrive Hegel a Francoforte: "La fede nel divino è possibile solo in quanto il divino è nel credente stesso che ritrova se stesso, la sua propria natura, in quello in cui crede, sebbene non abbia coscienza che quel che ha trovato è la sua propria natura", GCS 425; ted. 313.

[63] Si legge nella *Fenomenologia*: "La vita dello spirito [...] è quella che sopporta la morte e che in essa si mantiene. Lo spirito conquista la propria verità solamente ritrovando se stesso nell'assoluta lacerazione [...]; lo spirito anzi è questa potenza solamente in quanto guarda in faccia il negativo, si sofferma presso di esso", PhG 24; ted. 36.

[64] JS III 170; ted. 283.

[65] "Nel cristianesimo lo spirito si dà la forma della coscienza, si rappresenta a se stesso come un uomo reale, che vede nella divinità immediatamente ed è visto da uomini in modo immediato [...]. Cristo, Dio s'è assoggettato alla dialettica dell'immediato per meglio mediare l'uomo e fare apparire in lui l'universale concreto", Wahl (1994), p. 109.

[66] Scrive Küng: "Gesù è la rivelazione di quell'umanità e divinità insieme che è la natura vera e nascosta di ogni *singolo* uomo [...]. Fede in Cristo significa, secondo Hegel, percepire come congeniale, nello Spirito, l'unità di divino e umano", Küng (1972), p. 201; più estesamente, cfr. *ivi* 135-238. Ciò comporta un superamento del kantismo del periodo bernese, la cui religione morale è stata descritta come una "radicale desacralizzazione della religione cristiana" -Mirri (1972), p. 115- ed un' "autentica umanizzazione della figura del Cristo" -Rossi (1976), p. 139-, in cui Wahl rinviene addirittura *ex ante* "l'accento di Feuerbach", Wahl (1994), p. 45. Sullo scostamento hegeliano dal testo biblico, cfr. Asveld (1953), pp. 50 ss.

dell'identità"[67]. Vita e morte di Cristo rappresentano infatti il tramonto della stessa finitezza e, con essa, dell'idea dell'*unus mediator*, investendo tutta l'umanità[68]. Perciò l'autore sostiene che "questo singolo sono tutti i singoli; la natura divina non è un'altra natura da quella umana"[69] e che "ogni al di là è sparito"[70].

Legata all'idea di uno "spirito assoluto che si costruisce sul piano storico", questa lettura del cristianesimo permette di ritrovare nella religione il senso di un'unità speculativa radicale, che contribuisce a rendere quella "etico-politica" il "punto più alto della coscienza umana"[71]. Si tratta di un' "esigenza dell'uomo totale", in cui la rilettura critica e, per quanto si è visto, politica[72] del cristianesimo si intreccia con una precoce "nostalgia [...] per il mondo greco, per la *polis*" e sfocia nel superamento di entrambe, nel segno di una prospettiva in cui "il divino non è che il presentarsi storico di un bisogno dell'uomo di superare la propria finitezza"[73].

---

[67] Diff 23; ted. 21.

[68] Nel 1800, allestendo una *Nuova introduzione* alla *Positività della religione cristiana*, Hegel sostiene che si cade in una "acuta positività se si separa assolutamente la natura umana dalla divina, se non si ammette nessuna mediazione di esse, eccetto che in un solo individuo e si avvilisce ogni coscienza umana del bene e del divino nell'ottusità e annullamento di una fede in un ultrapotente fatto estraneo", PchR 227; ted. 146. Scrive Küng: "L'uomo diviene mediatore di se stesso e lo può e dev'essere nello Spirito che tutto vivifica. L'intero pensiero hegeliano, già nella forma che esso ha assunto a Francoforte, tende a dissolvere, facendo leva sul concetto di Spirito, nei molti l'*unico* mediatore umano-divino", Küng (1972), p. 201; Borghesi (1983), pp. 18-20 e Id. (1995), pp. 251-289; Desmond (1984), p. 14.

[69] JS III 168; ted. 280.

[70] JS III 170; ted. 283. In merito, cfr. Biasutti (2008), pp. 85 ss.

[71] Massolo (1970), p. 50. Hegel partecipa di una tendenza conclamata nella teologia razionalistica tra Sette ed Ottocento, la quale si innesta su una conciliabilità di *ragione* e *rivelazione*, che già occupa Leibniz ed interessa anche la teologia accademica. Mantenendo la dogmatica tradizionale di stampo pietistico, questa ne sviluppa la componente morale ed opera uno "slittamento teologico decisivo" verso un'effettiva preminenza della *razionalità*, cfr. Ferrario (1995), pp. 523 ss. Secondo Barth, lo stesso contrasto tra pietismo ed illuminismo tradisce una comune struttura antropocentrica (mistica la prima, razionalistica la seconda) che, nello sforzo di elevare l'uomo a Dio, finisce per mettere in secondo piano la rivelazione come evento esterno e l'iniziativa divina. Su questo versante si colloca il razionalismo dei *neologi* (tra cui spicca Semler), che accentua l'antropocentrismo e giudica divino ciò che favorisce la crescita morale dell'uomo: una tendenza che diviene dominante con Lessing, il quale afferma definitivamente l'idea di un cristianesimo come religione morale, criticando la rivelazione luterana a favore di un processo storico di educazione del genere umano, cfr. Barth (1979), pp. 161-71, pp. 285 ss e p. 307 s. La rigorizzazione di questo processo avviene con Kant, che tenta di "interpretare anche la religione come un fenomeno razionale e necessario e di riportarla ad una facoltà *a priori*", così "l'uomo è pensato e previsto come misura di tutte le cose, anche dunque come misura della religione [...], anche e proprio come misura di Dio", *ivi*, p. 347. È da questo punto che Hegel riprende, instaurando un confronto con Kant che, attraverso la fase bernese, si delinea come un progressivo distacco (che nella prospettiva di Barth concerne più il metodo che non lo scopo della sussunzione razionalista), a cui non è estranea la herderiana "scoperta del sentimento e dell'esperienza", cfr. *ivi*, p. 361.

[72] Massolo scrive che fin da Tubinga "l'interesse di Hegel per la religione non è quello di un ricercatore solitario di Dio o di un teologo, ma è un interesse politico", Massolo (1959), p. 11 e, sulla stessa linea, aggiunge successivamente che "egli studia piuttosto la comunità religiosa", Id. (1970), p. 47.

[73] Massolo (1959), p. 12 e p. 105.

Matura così un peculiare umanesimo[74], il quale non ha nulla a che fare con la riduzione del trascendente al terreno; ciò che sarebbe solo la conferma di un fallimento intellettualistico, denunciato nella trascendenza da *Fede e sapere* e che verrebbe riproposto con il banale espediente dell'inversione dei termini che lo costituiscono[75]. Hegel muove da una complessa meditazione sulla metafisica spinoziana, operando una formidabile torsione concettuale dell'*immanenza*[76], nel tentativo di superare qualsiasi piatta *identità* tra Dio e mondo, che si ridurrebbe ad un correlato-opposto della *trascendenza* o *non identità*[77].

[74] "L'istanza umanistica e l'istanza metafisica si trovano riunite in un ideale di operosità che corona lo sforzo speculativo degli anni giovanili di Hegel; egli possiede ormai chiara visione dell'integrazione armonica dell'individuo nella totalità", Chiereghin (1961), p. 73.

[75] Un'obiezione a cui non si sottrae lo stesso programma di "ateismo esplicito" della Sinistra hegeliana, il cui intento di superare la religione nella filosofia punta su una rilettura dell'immanenza che la sussume senza residuo nell'orizzonte umano, cfr. Biasutti (1979), p. 36. Per un'ulteriore critica alla 'semplificazione' antropologistica operata dalla Sinistra hegeliana, cfr. Desmond (1984), p.16. Jaeschke valuta negativamente il tentativo di Feuerbach di invertire il superamento del piano antropologico in quello speculativo nel concetto hegeliano di religione. L'autore ritiene dialetticamente più corretta la posizione di Hegel, che nel passaggio allo speculativo cerca *sia* di preservare e sviluppare la dimensione storica, *sia* di riconoscere l'intima razionalità dell'antropologico. La proposta di Feuerbach è astorica, poiché muove da un cristianesimo identificato *sic et simpliciter* con quello delle origini, per concludere alla sua inconciliabilità con il mondo moderno; inoltre, proprio nel denunciare la fatale inversione tra soggetto e predicato nelle asserzioni della religione, trascura completamente la critica al rapporto soggetto e predicato già condotta, in modo assai più radicale del suo, dallo stesso idealismo attraverso la denuncia del nesso soggetto-oggetto; questa colpisce *ex ante* ogni pretesa alienazione nel senso individuato da Feuerbach, destituendo di fondamento la relazione di tipo personale tra fedele e Dio, cfr. Jaeschke (1980).

[76] Nello jenese *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* Hegel individua nel *Parmenide* platonico un "genuino scetticismo", che "abbraccia e distrugge l'intero campo del sapere secondo i concetti dell'intelletto" e costituisce "il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto", presente "*implicite* [...] in ogni genuino sistema filosofico"; ne trova un esempio nella *causa sui* di Spinoza, la cui essenza include l'esistenza e che considera un'esposizione della contraddittorietà della logica dell'intelletto, il quale separa i due concetti. Quindi aggiunge: "Se poi altrove Spinoza dice che Dio è la causa immanente e non transeunte del mondo, allora, ponendo la causa come immanente, ossia in unità con l'effetto, egli ha negato il concetto di causa ed effetto, poiché la causa è causa solamente in quanto viene contrapposta all'effetto", cfr. VSP 79 s; ted. 207 s. Per il testo spinoziano, cfr. Spinoza (1972/1667), p. 85 e p. 105. Successivamente, nelle citate *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel parlerà della *causa sui* come del "concetto fondamentale d'ogni speculazione", aggiungendo che "se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò ch'è contenuto nella *causa sui*, la sostanza non sarebbe il *rigido*", VGPh 111; ted. 338. Su questo tentativo di "pensare l'identico nel diverso", cfr. Biasutti (1979), p. 106 s.

[77] Sull'"immanenza assoluta di Dio e la sua identità con l'intera realtà" come istanza che accomuna Spinoza ed Hegel, cfr. Yovel (1989), p. 27. Sviluppando il rapporto francofortese tra Hegel e Hölderlin, Goldoni offre un'interessante tesi sull'antropologizzazione hegeliana; muove infatti dalla rilettura, in chiave panteistico-spinoziana ed anti fichtiana, che Hölderlin opera dell'intuizione intellettuale di Schelling, ponendone decisamente in secondo piano ogni residuale tentativo di riconoscere l'assolutezza dell'Io. L'assoluta unificazione di soggetto ed oggetto, presente in *Urteil und Sein*, viene così illustrata dall'autore: "L'*essere* di cui Hölderlin pretende l'intuizione intellettuale non è l'ente trascendente della tradizione metafisica, presente nelle discussioni di Kant, ma è un'unità che è tale *per l'uomo*", Goldoni (1992), p. 25. Sul carattere spiccatamente speculativo dell'antropologia nell'orizzonte teologico hegeliano di Francoforte, cfr. Jamme (1983b), p. 210.

Su tale sfondo occorre dunque leggere le righe di BN sul *dono della vita* da parte della *natura divina*; righe le quali confermano la tesi di un appello che, rivolto all'intero genere umano, difficilmente si lascia coniugare con la figura di un solo ceto, scelta dallo stesso Hegel. Questo appello integrale all'uomo non può essere ricostruito analiticamente attraverso le densissime pagine su positività e cristianesimo, scritte prima dell'arrivo a Jena; tuttavia è interessante rammentare come già a Berna Hegel denunci le implicazioni politiche della trascendenza e della socialità che essa determina. Tale condizione, in ultima analisi, può essere descritta come una fuga compiuta per "egoismo", causata dall'"indolenza della gente posata, pronta ad accettare eternamente tutto per come è"[78] e va di pari passo con la "scomparsa di ogni libertà politica"[79]. L'autore auspica un recupero completo dell'umano[80], che se da un lato comporta la già menzionata critica dell'unicità del Cristo come mediatore e redentore, dall'altro pone le basi per una *religione civile* non esente da influenze russoviane, né da quelle classiche; la sua elaborazione comincia fin dal periodo di Tubinga[81] e matura a Berna nella *religione popolare*, la quale parla all'immaginazione ed alla sensibilità degli uomini e supera le strettoie dell'intellettualismo[82], fornendo una premessa importante alla concezione della tragedia come celebrazione di una liturgia civile.

È il *Frammento di sistema* del 1800, risalente a Francoforte, a fornire un'indicazione decisiva della svolta hegeliana, ponendo nello spirito l'"elevazione da vita finita a vita infinita", cioè il passaggio dalla separazione e dall'unilateralità del sapere intellettualistico e riflessivo ad "una vita tutto-vivente, onnipotente, infinita che si chiama Dio" e che si manifesta nella religione dei "popoli felici, la cui vita è lacerata e divisa il meno possibile". Sullo sfondo di tali meditazioni ci sono i Greci, che nell'interpretazione di Hegel troverebbero proprio nella concezione del tragico e della conciliazione una via preziosa per ricucire questo strappo e per indicare un percorso ai popoli moderni ed "infelici", totalmente assorbiti dall'individualità e dal particolarismo[83].

---

[78] *Hegel a Schelling, Bern 16-4-1795*, BrI 118; ted. 24.

[79] PchR 321; ted. 229.

[80] "Il bello della natura umana, che noi stessi ponevamo nell'individuo a noi estraneo, in quanto trattenevamo di essa solo tutte le cose disgustose di cui è capace, viene di nuovo con gioia conosciuto da noi come nostra opera, ce ne appropriamo, imparando perciò a sentire rispetto per noi, mentre prima ci credevamo solo oggetto di disprezzo", VoCh 103; ted. 70.

[81] Sulla "religione civile", cfr. Rousseau (1993/1762), pp. 339-44. Circa l'influsso di Rousseau e della sua antropologia nel periodo di Tubinga, cfr. Lacorte (1959), pp. 267-76. Per il rapporto con la *religione* kantiana e la ricostruzione della religione civile in base al mito della *polis*, riletto attraverso Rousseau e le esperienze rivoluzionarie, cfr. Borghesi (1995), pp. 30-55; Moneti Codignola (1996), p. 33 s e p. 49 s.

[82] Cfr. VoCh 67 ss; ted. 38 ss e cfr. Danese, Di Nicola (1977), pp. 61-87 e p. 153. "Mentre la prima [*scil.* religione popolare o soggettiva] si estrinseca in sentimenti ed azioni, la seconda [*scil.* quella oggettiva] può essere ordinata in paragrafi, ridotta a sistema, esposta in libri. Affare dell'intelletto e della memoria, la religione 'oggettiva' procede di pari passo con una morale intellettualistica [...]. Questi medesimi caratteri vengono trasferiti su un piano più generale, quando l'attenzione si sposta dalla riflessione sulla religione individuale alla religione di un intero popolo", Menegoni (2004), p. 126. Sul rapporto tra religione soggettiva e popolare da un lato ed oggettiva e positiva dall'altro, cfr. Biasutti (2008), p. 94.

[83] SyF 478, ted. 350.

Il guadagno speculativo della *vita infinita* fa sì che nel sacrificio di BN il divino si riveli relazionalmente ed inseparabilmente connesso al finito che gli si oppone; è esattamente in questo nesso che va individuata la possibilità di passare dal modo intellettuale al modo speculativo di concepire l'assoluto, poiché se la connessione delle due *vite* o, con BN, delle due *nature*, appare in un primo momento come una sua riduzione (in quanto *rappresentato* come *divino*) alla struttura del pensare intellettualistico e riflessivo, consente però il guadagno di un piano superiore, rivelando altresì che la vita sacrificata da quest'ultimo non è separata da quella del finito e che può essere concepita e tolta solo in *rapporto* ad essa[84].

Se è così, la morte viene *soggiogata*, ovvero se ne mostra non certo l'irrealtà o l'irrilevanza, ma l'appartenere all'orizzonte del finito ed anche l'impotenza a cancellare l'assoluto, che invece la riconosce e la supera come modo del proprio attuarsi nell'uomo.

La seconda natura

Anche ad una prima e più rapida lettura del passo l'attenzione è attratta dall'espressione *seconda natura*. Si potrebbe certo propendere per la *lectio facilior*, rilevando semplicemente che, essendo *due* le *nature* in questione e trattando qui Hegel del *valore* in quella *divina*, che sacrifica una parte di sé, la *seconda natura* non indica altro che questa parte inorganica ed opposta. D'altra parte la *lectio difficilior*, che mi accingo ad affrontare, non solo non esclude la precedente, ma mostra che l'equivocità della locuzione utilizzata dall'autore schiude prospettive interpretative non prive di interesse; non a caso la *seconda natura* ricorre anche in opere più tarde di Hegel, dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*[85], alle *Lezioni sulla filosofia della storia*[86], fino ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, in cui indica "il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso"[87].

Se è possibile individuare un più remoto termine di riferimento nell'aristotelica *deutera physis*, che nell'*Etica Nicomachea* è legata sia al *nomos* sia all'abitudine o *ethos*[88],

---

[84] Scrive Hegel a Francoforte: "Come potrebbe ciò che non fosse esso stesso uno spirito conoscere uno spirito? […] Come potrebbero unificarsi degli eterogenei? La fede nel divino è possibile solo in quanto il divino è nel credente stesso che ritrova se stesso, la sua propria natura, in quello in cui crede, sebbene non abbia coscienza che quel che ha trovato è la sua propria natura", GCS 425; ted. 313.

[85] Cfr. Enz III 239 ss; ted. 184 ss.

[86] Cfr. VPhG 36; ted. 57. Con particolare riguardo alla *seconda natura* come momento dell'inevitabile oggettivazione della libertà nella storia nella prospettiva delle *Lezioni*, cfr. Verra (2007), pp. 65-81.

[87] GPhR 27; ted. 46. Sullo sfondo della quasi perfetta corrispondenza letterale si trova però un mutato orizzonte concettuale; dai *Lineamenti* emerge l'avvenuto riconoscimento della soggettività e della "libera volontà" e, con esse, della consistenza dell'ambito giuridico, che non è più *posto come tolto* nell'astrattezza del secondo ceto. Come nota Riedel, rispetto a BN avviene un superamento della "costruzione di un diritto della *natura etica*" ed è recuperata la "filosofia della libertà", bersaglio delle critiche del saggio, cfr. Riedel (1979), p. 51; inoltre, cfr. Bonito Oliva (2000).

[88] Cfr. Aristotele (1979), pp. 121 ss (*Eth. Nic.* 1103 a-b); in merito, cfr. Riedel (1979), p. 39.

non va trascurato l'antecedente della *zweite Natur* nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling (1800), dove questa assolve una duplice funzione: come generico risultato di un atto "della libera autodeterminazione" (nelle pagine dedicate al sistema della filosofia pratica)[89] oppure, più specificamente, come "costituzione del diritto" sotto forma di un sistema "creato" dalla libertà, ma che nelle proprie leggi riproduce la "ferrea necessità" della "natura visibile" e, con il meccanismo di un nesso causale, protegge gli individui dal loro stesso egoismo. Entrando in urto con questa "tendenza utilitaria" (*eigennütziger Trieb*), il diritto ne fa emergere la "contraddizione" rispetto alla legge morale, consentendo al soggetto di prendere consapevolezza e fungendo in tal modo da "condizione del perdurare dell'autocoscienza". Mediante questo sistema, "su cui la libertà può tanto poco, quanto sulla natura sensibile"[90], Schelling punta su una separazione del diritto dalla morale, che tradisce un confronto ancora aperto con Kant e Fichte[91].

In virtù di un'autonomia che ne fa "condizione dell'esistenza della libertà nel mondo esterno", il diritto partecipa della teleologia della natura e rende possibile quell'ordinato coesistere degli individui, che non potrebbe derivare dalla semplice interazione delle loro libere volontà. Posto così nell'alveo della "necessità trascendentale della storia", il diritto culmina in una kantiana unità cosmopolitica, che Schelling propugna come "una costituzione veramente giuridica, non fondata unicamente sull'oppressione"[92].

Rispetto a quanto emerso da BN, è degno di nota il modo in cui Schelling, nel *Sistema*, fa interagire *tragedia* e *seconda natura* in "tre periodi della storia": quello "tragico", in cui il destino "distrugge freddamente e inconsciamente anche le cose più grandi e nobili", provocando il "tramonto" del mondo antico; quello (inziato con Roma ed ancora in atto) in cui tale "oscura legge [...] si rivela come natura" e "introduce nella storia almeno una regolarità meccanica"; infine quello in cui "ciò che appariva [...] come destino e natura si svilupperà e si rivelerà come provvidenza", compiendo la "rivelazione dell'Assoluto"[93]. A differenza della successiva opera hegeliana, il *tragisch* non rappresenta l'antichità ma piuttosto la sua fine, mentre la *zweite Natur*, invece di esserne sacrificata, gli sopravvive (per quanto si è visto in precedenza) come strumento del piano provvidenziale, che addirittura si compie nell'ordine cosmopolitico.

In questa fase prevale in Schelling ancora l'impostazione delle *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* (1795-96), dove si legge che "la tragedia greca onorava la libertà umana per il fatto che faceva combattere il suo eroe contro la superiore forza del destino", ma che la "lotta" tragica "non poteva diventare sistema dell'agire, poiché un tale sistema presuppone una generazione di titani e senza quel presupposto

---

89 Cfr. StI 208 s; ted. 537.

90 Cfr. StI 254 s; ted. 582 s. Sul concetto di seconda natura, cfr. Savarese (1996), p. 52; sulle due accezioni, cfr. Di Tommaso (2000), p. 101.

91 In merito, cfr. Cesa (1969), pp. 185 ss e De Pascale (2000), p. 127 s.

92 Cfr. StI 256 ss; ted. 584 ss.

93 StI 274 ss; ted. 603 ss. Sul carattere laico di tale Provvidenza, come "postulato" dell'unità che si realizza nella storia, cfr. Cesa (1969), pp. 199 ss.

riesce indubbiamente la più grande distruzione dell'umanità"[94]. Sono parole con cui la tragedia è valutata come genere artistico, decretandone la costitutiva inettitudine a dare forma all'esistenza[95]. Tenendo conto di questo passo e dell'aspirazione all'armonia estetica come "tranquillo abbandono all'incommensurabile e riposo tra le braccia del mondo"[96], la periodizzazione del *Sistema* conferma l'impressione di uno Schelling 'antitragico', anche sulla scorta di un personale distacco che è stato definito come frutto di un "consapevole atteggiamento moderno e *borghese*"[97].

Si consideri ora la definizione della tragedia nella *Filosofia dell'arte* (1802-3): "Un conflitto reale tra la libertà soggettiva del protagonista e la necessità oggettiva, conflitto che non termina con la sconfitta dell'una o dell'altra, ma col palesarsi della loro perfetta indifferenza, entrambe essendo vittoriose e vinte ad un tempo"[98]. Nonostante l'esplicito richiamo alle *Lettere filosofiche*[99] ed una constatabile, generica affinità tra le due trattazioni, l'evoluzione speculativa di Schelling rende necessaria una differente contestualizzazione tanto del tragico, quanto del diritto (e quindi della *seconda natura*).

Intorno al 1803, passando attraverso la filosofia della natura ed poi dell'identità, Schelling sembra aver individuato un'alternativa a due nuclei di problemi precedenti, specularmente connessi tra loro. Il primo nasce dalla *Nuova deduzione del diritto naturale* (1796-7), che finisce per instaurare una tensione antinomica tra morale e diritto (radicalmente individualisti) e l'eticità come "espressione del volere generale", a tutto svantaggio di quest'ultima[100]. A ciò si unisce la contraddizione interna che l'individualismo porta nel diritto, la cui la lesione, come soppressione della libertà, retrocede offensore ed offeso a "meri esseri naturali", autorizzando una reazione in cui il "diritto naturale" (come manifestazione della volontà individuale) è ridotto all'esercizio del mero uso della forza, con la conseguenza che "necessariamente si distrugge". Per ammissione dello stesso autore, che si rifugia nel carattere aforistico dello scritto, ciò lascia del tutto aperta la questione di una coerente dottrina del diritto, in cui tale autocontraddizione nella forza sia superata e composta in un quadro unitario[101]. Il secondo nucleo problematico nasce dal *Sistema*, che tenta di superare l'assolutizzazione della volontà individuale (e l'implicita svalutazione del diritto positivo) nel quadro di un'originaria intersoggettività di ispirazione fichtiana[102], rischiando il paradosso di una *seconda natura* che, da mero *presupposto*, diventa *condizione* dello sviluppo della libertà ed è ipostatizzata ed assolutizzata come opposto di quest'ultima, in una scissione ancora riflessiva ed intellettualistica[103].

---

94 PhB 78 s; ted. 336 s.
95 Cfr. Szondi (1999), p. 11 e Gentili, Garelli (2010), p. 131.
96 PhB 5; ted. 284.
97 Cfr. Cesa (1969), pp. 110 ss.
98 PhK 339; ted. 693.
99 PhK 341 s; ted. 697.
100 NDN 96 s e 104; ted. 252 s e 257; cfr. Semerari (1996), pp. 89 ss.
101 NDN 141; ted. 279. In merito, cfr. Savarese (1996), pp. 32 ss; De Pascale (2000), pp. 114 ss.
102 StI 211 ss; ted. 540 ss.
103 Sulla scissione è opportuno rammentare ciò che lo stesso Schelling sostiene introducendo le *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* del 1797: "La filosofia deve presupporre quella scissione originaria [quella di uomo e mondo esterno, che egli pone tra oggetto ed

Il predetto passaggio alla filosofia dell'identità ed il completo dispiegamento del concetto di organismo, considerato modello dell'uni-totalità dell'assoluto[104], determinano un contestuale ed esplicito ridimensionamento della meccanica, il quale compare anche nel *Bruno* (1802)[105] ed ha ripercussioni che vanno dal dominio dell'arte[106] a quello del diritto[107], facendo dello Stato una "forma" dell'"organismo assoluto"[108]. A questo punto le considerazioni di Schelling si pongono in una stretta contiguità con quelle di BN, negando che possa essere considerato "membro di una vera totalità" e di uno "Stato perfetto" ciò che agisca in essi "semplicemente come mezzo", a meno che non sia "in pari tempo fine in se stesso" e cioè "particolare in se stesso assoluto"[109]; a ciò fanno riscontro le parole di Hegel, secondo cui "*l'eticità del singolo è una pulsazione* [*Pulsschlag*] *dell'intero sistema ed è, essa stessa, l'intero sistema*"[110].

È su questo sfondo che anche Schelling critica ora il "cosiddetto diritto naturale" nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (1802-3), soffermandosi in particolare sulla "condotta analitica" e sul "formalismo" di Kant e Fichte ed attaccando il "lato meramente negativo della costituzione, che mira solo alla garanzia dei diritti"[111]. Il passo, in cui riecheggia la critica hegeliana alla *Behandlungsart* formale, sembra farsi carico dei problemi aperti dalla precedente separatezza ipostatica della *seconda natura*, tentando metabolizzarla e superarla. Si tratta di una svolta che assume un ulteriore e significativo rilievo, in quanto implica una presa di distanze dal "progetto kantiano di una storia in senso cosmopolitico"; infatti secondo Schelling "si dovrebbe chiamare non tanto cosmopolitico, quanto borghese il progetto di una storia ordinata al fine di esporre il progresso dell'umanità verso le pacifiche relazioni, l'industria e l'attività, come se si trattasse in generale dei frutti più importanti della vita e delle aspirazioni umane"[112].

Sembra allora possibile che il diritto partecipi di un più ampio mutamento di significato dello stesso tragico, conseguenza di una lettura della "storia" associata all'"arte" nel compito di manifestare "una necessità più alta". Se in precedenza per Schelling la tragedia non poteva divenire un *sistema* per l'esistenza; se inoltre apparteneva ad un

---

intuizione, tra concetto ed immagine, tra sé come soggetto e come oggetto]; infatti senza di essa non avremmo alcun bisogno di filosofare", SW II, 14.

104 In merito, cfr. Heuser (1989).

105 Cfr. Schelling (1994/1802), p. 165 s; ted. SW IV 306 s.

106 "Come la ragione diventa immediatamente oggettiva soltanto mediante l'organismo, e le eterne idee della ragione diventano oggettive nella natura quali anime di corpi organici, così la filosofia diventa immediatamente oggettiva mediante l'arte", PhK 87; ted. 383.

107 "Il fatto di mettere in risalto soltanto l'aspetto finito, estende l'organismo della costituzione fino a farne un meccanismo senza fine, in cui non si incontra alcunché di incondizionato", VMS 164; ted. 316.

108 VMS 165; ted. 316. Sul particolare rilievo dell'organismo nella concezione della storia e del diritto in VMS, cfr. Hollerbach (1957), pp. 152-172; De Pascale (2000), p. 133.

109 VMS 83; ted. 232.

110 BN 79; ted. 467. Significativamente Schelling scrive nel *Von der Weltseele* (1798): "Procedendo all'infinito, in essa [*scil.* l'organizzazione] non si incontra alcuna parte in cui non permanga nello stesso tempo l'intero, o nella quale l'intero non sia conoscibile", Ws 519.

111 VMS 164; ted. 315 s.

112 VMS 158; ted. 309.

primo momento della storia umana, ora ne diviene una fondamentale chiave di lettura attraverso la filosofia dell'arte, presentando "un'identità di necessità e libertà" che desta "ammirazione" e "per lo storico [...] è la vera fonte delle grandi idee e del modo di pensare elevato". Non è più una forma scissa e gerarchicamente subordinata alla *provvidenza* e dunque alla *religione*, ma è solo prospetticamente diversa da questa[113].

Riportare la *tragedia* alla vita e reimmettere la *seconda natura* in una visione organica dello Stato, paiono perciò aspetti riconducibili ad un medesimo sviluppo speculativo, che significativamente ha luogo negli anni di sodalizio con Hegel. Del resto nella *Filosofia dell'arte* Schelling parla di "conciliazione [*Versöhnung*] ed armonia [*Harmonie*] presenti in quelle [*scil.* greche] tragedie" e, proprio come lo Hegel di BN, usa le *Eumenidi* per sottolineare che "la tragedia può anche concludersi con una piena conciliazione non solo con il destino, ma con la vita stessa". Per questo egli sottolinea con forza che "non è la sola conclusione infelice l'unico aspetto propriamente tragico della tragedia". I Greci, prosegue Schelling, "ricercavano *siffatto* equilibrio di diritto e umanità, di necessità e libertà, in assenza del quale non avrebbero potuto soddisfare il loro senso etico, ed è proprio l'eticità più alta che ha trovato espressione in codesto equilibrio"[114]. Si tratta di una visione del tragico più 'conciliata' ed estetizzante di quella hegeliana[115], la quale lo innerva con un sacrificio, reso ancor più radicale dalle sottese meditazioni sul cristianesimo; ma senza dubbio sono intervenuti notevoli cambiamenti[116].

Il corpo riconciliato e vivente

Il sacrificio, prima illustrato da Hegel mediante la *natura divina*, è successivamente affrontato dal lato della finitezza, la cui vicenda fenomenica è tutta un movimento di autonegazione attraversato dallo *splendore* dell'intero, il quale fa del suo corpo un che di *trasparente* ma senza precipitarlo nell'inerte passività del cristallo, considerata nelle pagine successive del saggio[117]. Si legge in BN: "*Ma nell'altra [natura], dove esso appare,*

---

[113] Al centro della rappresentazione della storia Schelling pone "destino" che lo studioso deve solo limitarsi a proporre come "identità della libertà e della necessità nel senso in cui la stessa appare dal punto di vista della realtà effettiva", un'identità che "non si lascia riconoscere che come identità incomprensibile e totalmente oggettiva". Sono sono i due modelli che Schelling individua per lo storico-artista: l'*epos*, a cui accosta le storie universali e di cui tuttavia sottolinea i pericoli, poiché "non insegnano alcunché"; e la tragedia, che è associata alla "storia particolare", quella più istruttiva, data la sua natura "concentrica intorno ad un fulcro comune", cfr. VMS 159 ss; ted. 310 ss. Sul rapporto tra filosofia ed arte, cfr. StI 298 ss; ted. 624 ss.

[114] PhK 342 s; ted. 697 s.

[115] Secondo Schelling si tratta di "un vero e proprio compito di aritmetica o di geometria nitidamente e perfettamente risolto", PhK 350; ted. 708.

[116] Per un confronto tra le posizioni hegeliane sulla tragedia e quelle maturate da Schelling a partire da PhB e poi in PhK, cfr. Bourgeois (1986), pp. 455 ss. Szondi osserva che "mentre nella definizione schellinghiana della tragedia l'aspetto dialettico doveva ancor sempre essere portato allo scoperto, perché Schelling [...] compie con troppa leggerezza il passo successivo verso l'armonia, in Hegel tragicità e dialettica coincidono", Szondi (1999), p. 22; su Schelling, cfr. *ivi*, pp. 9 ss.

[117] Cfr. BN 77; ted. 462 s.

il movimento divino si rappresenta in modo tale che la pura astrazione di questa natura, che sarebbe una potenza semplicemente sotterranea, pura negativa, è soppressa mediante la vivente conciliazione con la natura divina, giacché questa traspare in essa e, mediante questo ideale essere-uno nello spirito, fa di essa il suo riconciliato vivente corpo, il quale, in quanto corpo, rimane, al tempo stesso, nella differenza e nella caducità e, mediante lo spirito, intuisce il divino come qualcosa di estraneo a sé"[118].

Avendo ben presente la soluzione offerta dal cristianesimo, Hegel ne reinterpreta la relazione dei versanti umano e divino in base ad un'argomentazione analoga alla coeva speculazione di Schelling ed esposta nella *Filosofia dell'arte*, che può dare ancora utili indicazioni. Schelling parte dalla distinzione tra: *schematismo*, "in cui l'universale significa il particolare"; *allegoria*, "in cui il particolare significa l'universale o in cui l'universale è intuito attraverso il particolare"; e *simbolo* come "sintesi di questi due, nella quale né l'universale significa il particolare, né il particolare l'universale, ma nella quale entrambi sono assolutamente una cosa sola"[119]. La peculiarità del cristianesimo, prosegue Schelling, è di intendere il finito come *allegoria* dell'infinito[120], causando una dissoluzione del primo nel secondo che può essere evitata solo nel *simbolo*; sebbene in maniera inconsapevole, questo ha già costituito il nucleo della mitologia greca ed ora dev'essere recuperato e tematizzato in una "filosofia della natura" o "speculativa", che è "intuizione dell'infinito nel finito, ma in maniera universalmente valida e scientificamente oggettiva". Porre una simile unità, consentirebbe infine di vedere nel cristianesimo un "mero passaggio e mero elemento, un sol lato [...] di quel nuovo mondo, in cui le varie fasi dell'età moderna si presenteranno finalmente come totalità"[121].

Il legame, che Schelling individua tra la "successione delle tre maniere di rappresentare" e la "successione di potenze" della natura, permette di tornare all'hegeliana *trasparenza* del corpo e di comprendere nel *simbolo*, proprio attraverso una rilettura critica del cristianesimo, la necessità di superarne tanto la contrapposizione riflessiva tra piano finito-umano e infinito-divino, quanto lo sbilanciamento a tutto vantaggio del secondo, aspetti che impediscono di risollevarsi all'organica unione delle parti. Scrive Schelling: "Nella serie dei corpi la natura si limita ad allegorizzare, giacché il particolare non fa che significare l'universale senza esserlo esso stesso. Nella luce, invece, contrariamente a quanto avviene nei corpi, la natura è schematizzante, nell'organismo

---

118 BN 73; ted. 459. Sul "trasparire" come trasposizione del processo di costruzione ed accoglimento della vita etica relativa (differenza) nella vita etica assoluta (indifferenza del politico), cfr. Bourgeois (1986), p. 469 e pp. 364 ss.

119 PhK 106; ted. 407. In rapporto alle forma artistiche, ed in particolare alla poesia, Schelling sostiene che la lirica è allegorica, l'epica schematizzante e la drammaturgia è simbolica; ma soprattutto, aggiunge come "corollario" alle considerazioni qui esposte che "la mitologia in generale e ogni composizione poetica mitologica in particolare va compresa né schematicamente, né allegoricamente, ma simbolicamente", *ivi* 109; ted. 411. Ancora sul carattere simbolico della mitologia, cfr. *ivi* 108, 111 ss; ted. 409 s, 413 ss. Sul ruolo della natura come nucleo della "raffigurazione simbolica" nella mitologia antica, cfr. *ivi* 140 s; ted. 449 s.

120 PhK 124; ted. 430.

121 PhK 138; ted. 448.

infine è simbolica. In quest'ultimo caso infatti il concetto infinito è legato all'oggetto stesso, l'universale è interamente il particolare e il particolare l'universale"[122].

Ciò consente di apprezzare meglio l'introduzione, fin da questo punto di BN, di una tesi che poco dopo verrà riformulata a proposito della scienza naturale, nel passaggio dall'inorganico alla vita, sostenendo che l'umano vive di una luce propria, in quanto è tutt'uno con quel movimento di ricomprensione, che è conoscenza dell'altro e riconoscimento di sé da parte dell'assoluto o *spirito*[123]. La sua manifestazione fenomenica come *movimento divino*, si legge nel passo ora in esame, consiste nella posta relazionalità tra *natura divina* e terrena, ovvero nel riconoscere l'*apparire* della prima *nell'altra natura*. In tal modo questa non è più la *potenza meramente sotterranea*, che si costituisce nell'immediatezza del finito; ciò che ne viene tolto è infatti la separatezza, per cui sarebbe *pura astrazione*, un prescindere dall'altro termine, che ne farebbe *pura potenza negativa* o negativamente assoluto[124].

---

[122] PhK 109; ted. 410 s. La considerazione del simbolo sviluppata nella presente analisi si concentra sui punti di convergenza tra Schelling ed Hegel anteriori al distacco jenese tra i due pensatori ed allo sviluppo hegeliano del concetto di soggettività, che permea la concezione dell'arte dell'*Estetica*. Qui simbolo ed arte simbolica sono legati alla sublimità come separazione tra significato e sua espressione (cfr. VÄs 343 ss; ted. I 393 ss), nei termini di una vera e propria "inadeguatezza ed autonomia reciproca di forma e contenuto", *ivi* 475; ted. I 541; sull'arte greca e la sua mitologia, in particolare, cfr. *ivi* 355; ted. I 406. Tale scissione viene superata nell'arte classica o greca, che all'*immediatezza o inadeguatezza dell'unità di significato e sua forma esteriore* sostituisce la congiunzione di spirituale e naturale nell'individualità delle proprie figure, che culmina nelle nuove divinità greche (cfr. *ivi* 481 ss; ted. II 13 ss), in particolare, nel passaggio dalla "personificazione" alla "soggettività". Perciò "nel dio dell'arte classica viene conservarsi la potenza naturale, ma non nel senso della natura universale, che tutto abbraccia, bensì [...] in generale come potenza naturale particolare, che appare come individuo spirituale e ha come sua propria essenzialità questa individualità spirituale", *ivi* 511 s; ted. II 47 s. In ultima analisi, dietro la matura esigenza hegeliana di superare nello spirituale e soggettivo l'elemento simbolico come residuo naturalistico, assai ben visibile nella *Filosofia dell'arte* di Schelling, si coglie il permanere dell'interesse comune per l'unità dei momenti che si compongono nella mitologia; per riscontrare questa convergenza da prospettive ormai così diverse, è sufficiente accostare le precedenti parole hegeliane a quanto Schelling scrive sul carattere simbolico delle divinità greche come "esseri reali che al tempo stesso sono ciò che significano", PhK p. 109; ted. 410. Sul concetto di simbolo ed il suo superamento nell'arte classica nell'*Estetica* hegeliana, con interessanti riferimenti a Schelling, cfr. Szondi (2007), pp. 87 ss.

[123] Cfr. BN 78 s; ted. 464.

[124] Hanratty riconduce tali espressioni, così come l'immagine dell'*abisso* (che figura in un altro importante frammento riportato da Rosenkranz sul *triangolo divino* o *triangolo di triangoli*, cfr. GW, V, 479-82) ad un sostrato gnostico, che percorrerebbe la filosofia giovanile hegeliana dell'unità fino all'affermazione jenese della forma razionale di questa nell'assoluto, cfr. Hanratty (1992). Una tradizione, quella gnostica, che nel Württemberg sarebbe stata introdotta dalla corrente mistica e pansofistica dei *Padri svevi*, cfr. Id. (1986), pp. 313 ss. Per una più generale collocazione della ripresa dello gnosticismo nel pensiero occidentale, cfr. Id. (1985). A proposito del frammento sul *triangolo divino*, cfr. Harris (1983), pp. 184-88; Moretto (1992). Topitsch ricostruisce la penetrazione della gnosi nella cultura tedesca attraverso il neoplatonismo e, tra coloro che sono stati esposti alle sue suggestioni, annovera tra gli altri anche Oetinger (che intorno al 1760 è allievo proprio dello *Stift* tubinghese) ed i citati *Padri Svevi*. Nella sua ricostruzione Hegel rappresenta un punto di svolta, in quanto "il motivo fondamentale della gnosi, cioè il problema del negativo e del suo superamento, ha avuto un ruolo importante e ha portato lentamente alla nascita della dialettica", fino a "sviluppare la filosofia della storia come teodicea gnostica"; nella cui finale conciliazione Topitsch denuncia l'esito ideologico di un sapere professato come superiore, cfr. Topitsch (1977), pp. 49 ss. Sui temi gnostici del percorso circolare, che implica la *caduta* dell'uomo nel mondo e la successiva rigenerazione in Dio, di nuovo con particolare riferimento al

La peculiarità di quest'ultimo, surrettizio procedimento consiste infatti nel porre l'assoluto stesso come un termine irrelato (*ab-solutus*); ma la pretesa di fare a meno dell'altro si converte nel conferire la medesima irrelatezza (*id est* assolutezza) a quest'ultimo, il quale dovrà parimenti stare da sé. Contro le aspettative, si determina quindi un quadro antinomico con due assoluti, in cui la parità ontologica dei termini non sembra ammettere soluzione; nel caso ora considerato, si ha da un lato la trascendenza del divino e dall'altro l'elevazione del negativo, che gli è contrapposto, a potenza *sotterranea* e divina anch'essa. È precisamente quanto accade nelle righe successive di BN, allorché Hegel descriverà la furia vendicatrice ed *ipogea* delle Erinni.

Si può davvero parlare di riflessività di questa logica, in quanto i limiti che inficiano un termine si riverberano sull'altro. Per Hegel comprendere ciò, significa appunto riconoscere il carattere relazionale dei due e destituirne di fondamento la separazione: posto nel *rapporto*, anche il divino si rivela finito e rappresentato. Tramite questa consapevolezza si deve giungere all'*unificazione vivente*, ovvero a colmare lo iato tra le due *nature*, un atto che l'autore descrive con l'immagine suggestiva dello *splendore*, che è *trasparenza* come togliersi dell'isolamento dei termini (con Schelling: non dissoluzione allegorica, ma unità simbolica), in cui si giunge al loro *essere uno ideale nello spirito*, ovvero al superamento nell'*unità* dello *spirito* della loro semplice *idealità* in quanto separati. La negazione della pretesa assolutezza fa dell'unità un *corpo vivente riconciliato*, rispetto a cui la *differenza* dei relati è finalmente un mero presupposto.

L'idealità, va ribadito, non inficia qui l'essere uno, ma il modo della sua rappresentazione, l'estrinseca composizione delle due determinatezze opposte, che è anche la loro *caducità*. Quest'ultima caratterizzazione conferma che è proprio l'orizzonte della trascendenza ad esigere tale opposizione riflessiva al finito, dovendo contraddittoriamente presupporre ciò a cui intende essere ulteriore.

In modo significativo nell'argomentazione di Hegel compaiono le espressioni *nello* e *attraverso* lo *spirito* (*im* e *durch den Geist*), a sottolineare che la posta *idealità* delle determinatezze non ne è la cancellazione; infatti il permanere del *corpo* nelle citate *caducità* e *differenza* conserva *nello stesso tempo* il modo finito di *intuire* il *divino*. Si potrebbe dire che non c'è dissoluzione (*Auflösung*), ma conservazione (*Aufhebung*), poiché l'unità *nello spirito* è la condizione *grazie a cui* lo stesso divino, intuito come

---

pensiero politico hegeliano, cfr. Id. (1967), p. 13 s e p. 17 s. Un'ulteriore critica allo gnosticismo moderno secolarizzato è quella, ormai classica, di Voegelin, che vede nello schema ternario della storia riproposto dai moderni una riproposizione delle tre età di Gioacchino da Fiore, sulla scorta del tentativo di quest'ultimo "di conferire al corso immanente della storia un significato che la concezione agostiniana gli negava". Inizia così un lento processo, "dall'umanesimo all'illuminismo", lungo il quale si afferma "l'idea di un incremento completamente immanentistico di pienezza spirituale" che culmina nel XVIII secolo con "l'idea di progresso", grazie a cui "l'incremento di significato nella storia divenne un fenomeno intramondano", Voegelin (1999), p. 154 s. Lungo tale percorso si situa l'opera di Hegel, la cui "dialettica […] dei tre stadi della libertà e della piena esplicazione dello spirito autocosciente" secondo Voegelin rientra a pieno titolo nello schema ternario gioachimita e costituisce, insieme alla filosofia di Schelling, una "gnosi contemplativa", cfr. *ivi*, p. 147 e p. 159. Sul significato dell'*immanentizzazione*, cfr. *ibid*.

un qualcosa di estraneo, è saputo come il presupposto che va tolto e così recuperato all'unità del vivere.

Per quanto il tragico di BN prenda il modello eschileo delle *Eumenidi* ad esplicito punto di riferimento, nell'elevarsi del *corpo riconciliato* e *vivente* sulla *morte soggiogata* non è difficile ritrovare la meditazione sul Cristo come "ponte sull'abisso tra uomo e Dio"[125], la quale ha impegnato Hegel così strenuamente da Tubinga a Francoforte[126]. Come si è visto, a Jena Hegel indugia sulla dimensione storica di tale *passaggio*, assegnando una connotazione specificamente umana alla citata *seconda natura* ed estendendo all'intera vicenda dell'uomo il significato che ritiene sia stato attribuito dal cristianesimo alla vita di Gesù come evento puntuale, unico e circoscritto nel tempo. Attraverso lo sviluppo del "pensiero della storia come pensiero"[127], l'eticità diviene luogo vivente dell'unione, saldando i piani umano e divino, finito ed infinito: "essendo *ogni* uomo divino, il divino può riconciliarsi con il mondo"[128].

Se dunque, com'è stato rilevato, Hegel muove da una peculiare rilettura del *logos* nel Vangelo di Giovanni[129] e riporta il trascendente nella storia umana[130], l'obiettivo è il venir meno della subordinazione ad un astratto principio superiore. Per fare questo, sottraendo la religione al destino della positività e dell'astrattezza riflessiva[131], Hegel punta su un "immanentismo" nel rapporto uomo-Dio che (nel predetto senso dell'*immanere* come coincidenza del finito con il proprio togliersi) pone in discussione le pretese di ciascuno dei due lati, irretiti entrambi nella presupposizione dell'altro e

---

[125] Szondi (1999), p. 22.

[126] Sulla concezione cristiana della divinità nel tragico di GCS e sul problematico intreccio tra il destino di Gesù ed il modello tragico greco in BN, cfr. Pöggeler (1986), pp. 113 ss. Sulla dogmatica cristiana nella lettura del sacrificio in questa prima fase del pensiero hegeliano, cfr. Kimmerle (1982), p. 66 s. Ancora sulla presenza del modello di incarnazione e morte della tradizione cristiana nel tragico di BN, cfr. Valenza (1999), p. 386.

[127] Bourgeois (1970), p. 111.

[128] Borghesi (1995), p. 192.

[129] Cfr. GCS 417; ted. 306 e cfr. *Il progetto fondamentale per lo "Spirito del cristianesimo"*, in STG 540; ted. 389. Secondo Haering è Giovanni (non Fichte o Schelling) la fonte da cui Hegel trae l'uso sinonimico di spirito, amore, vita "nomi per la medesima, inesprimibile relazione di spiriti viventi" e decisiva anticipazione dello "schema dialettico", Haering (1963/1929), p. 521. Per una breve analisi dell'argomento, estesa fino alla fine del periodo di Francoforte, cfr. Rüfner (1960). Beck sottolinea le implicazioni teoretiche della lettura del *logos* giovanneo, che nell'interpretazione hegeliana supera ed unisce quello di Eraclito e quello neoplatonico, riconducendo il molteplice all'unità sotto la rappresentazione e mediazione intuitivamente concreta del Cristo: "La logica storica di Hegel è fin dalle origini una logica giovannea", Beck (1970), p. 417. Sul passaggio hegeliano dai Vangeli sinottici (Cristo 'kantiano', maestro di virtù) a Giovanni (elevazione alla libertà dello Spirito), cfr. Borghesi (1983), p. 17 e p. 22; Id. (1995), p. 175 s.

[130] Descrivendo tale percorso attraverso il periodo jenese, Biasutti parla di un cristianesimo che "si fa portatore sul piano concreto della storia del principio dell'immanenza assoluta […]. Dio è ormai ogni uomo, ed il mondo del divino è da ricercarsi all'interno della comunità dei credenti come anima della società politica […]. L'universo della storia, svincolato da ogni dipendenza esteriore, è attuazione della totalità", Biasutti (1979), p. 62 e cfr. Id. (2008), p. 87.

[131] Cfr. Finelli (2009), pp. 97-172.

pone l'"interpretazione del cristianesimo" nell'alveo di un "grande disegno teorico di congiungere in un unico pensiero la doppia eredità di Atene e di Gerusalemme"[132].

Il togliersi di tali determinatezze nell'intero si configura come la realtà di un agire sociale che si fa carico della finitezza e dell'opposizione, le quali non sono ridotte a *scorie* impossibili da smaltire e così abbandonate ad un'insanabile imperfezione ontologica[133], ma d'altra parte non sono nemmeno appiattite in quell'opposto, ingenuo ed equivalente smantellamento della trascendenza e della fede religiosa, che sfocerà nell'antropocentrismo materialistico della sinistra hegeliana[134].

Tale svolta si ripercuote sull'interpretazione della particolarità dell'agire come radice del crimine e della colpa, che Hegel non tratta più come un *peccato originale*, rimettendola alla prospettiva salvifica della religione[135], ma che incardina ad una piena assunzione di responsabilità, nell'orizzonte di un destino interamente terreno[136]. Ciò gli consente di descrivere la vivente unità della *Darstellung* tragica come una totale presenza a sé della comunità, in cui l'agire scenico non si limita alla passiva contemplazione, ma fornisce allo spettatore, grazie alla pubblicità dell'evento, la possibilità di riconoscersi come autore o parte attiva dell'intero etico e politico, del *governo* e della *giustizia*[137].

---

[132] Cfr. Vitiello (2010), p. 5545.

[133] "Il soggetto umano deve integrare a sé il proprio Dio-oggetto, coincidere con lui. Ecco la prima forma concreta dell'identità di soggetto ed oggetto, così capitale per l'opera successiva", Peperzak (1960), p. 132.

[134] Cfr. Biasutti (1979), p. 62.

[135] Cfr. Flechtheim (1975/1936), p. 29.

[136] Cfr. Menegoni (2004), p. 129.

[137] Cfr. Menke (1996), p. 108; sullo "spirito comunitario" creato dalla tragedia e sottolineato dal duplice ruolo del cittadino come attore e spettatore, cfr. Segal (2010), p. 205 e pp. 211 ss.

Capitolo II

Lacune di vita

L'elaborazione del tragico tra cristianesimo e grecità

Prima di approdare a Jena, Hegel ha già maturato la convinzione che il destino di un popolo sia inscritto nel suo modo di intendere il rapporto con il divino e che mantenersi *nel* rapporto, senza comprenderne l'astrattezza, significhi imboccare il vicolo cieco della riflessione, che finisce contro il muro del dispotismo[1]. Per comprendere questo punto decisivo, è necessario risalire al cosiddetto *Spirito del cristianesimo*, dove il legame di religione, diritto e politica viene individuato in una tragedia che presso gli Ebrei nasce da un insanabile "strappo con la natura" presentato dalla narrazione biblica del "diluvio"[2] e che preclude l'armonica "pace di amore" ristabilita nel mito ellenico di Deucalione e Pirra[3].

Quello dell'ebreo non è infatti "un Dio greco, immerso nella natura", ma un inflessibile e distante "signore di tutta la vita", che regna sul creato garantendo al fedele sicurezza in cambio di completa sottomissione; al suo cospetto l'uomo/Abramo è solo un nomade che cammina su una "sterminata pianura" e la cui storia comincia con l'abbandono della patria, recidendo ogni legame d'amore[4]. A causa dell'infinita distanza dal Dio trascendente, "soggetto infinito" o "soggetto assoluto", l'ebreo concepisce la propria esistenza solo come estraneità ed asservimento, che si traduce in passività politica e privazione dei diritti, come sarebbe mostrato, secondo Hegel, dal racconto della liberazione degli Ebrei in Egitto. Questa avviene mediante un giogo che Mosè impone loro con i suoi artifici, sostituendo una nuova "forza" a quella degli Egiziani, senza appellarsi ad un "sentimento di odio contro l'oppressione". Una condizione suggellata dal fatto che "il liberatore del popolo fu anche il suo legislatore"[5].

---

[1] Sul nesso tra destino di un popolo e concezione della divinità, cfr. Gravagnuolo (1983), p. 53.

[2] Cfr. *Abbozzi per "Lo spirito del giudaismo"*, in STG 517; ted. 368.

[3] Sul mito greco e sui due modelli ebraici, rispettivamente associati Noè e Nimrod, che si rivolgono ad un Dio supremo dominatore e garante e che fanno dell'uomo stesso il dominatore della natura, cfr. GCS 353-5; ted. 243-6. In merito, cfr. Mirri (1970), pp. 12-7; Jamme (1983b), pp. 255 ss; Caputo (2006), pp. 169-76. Sul giudaismo, cfr. Bourgeois (1970), pp. 35-55; Pöggeler (1981) e Wahl (1994), pp. 34-42. Quest'ultimo scrive icasticamente: "Hegel si raffigura il giudaismo come la credenza in un'opposizione radicale fra un al di qua che è un nulla e un al di là che è un assoluto, come la separazione di quell'individuale e di quell'universale che Gesù verrà ad unire", *ivi*, p. 36. Liebeschütz individua due matrici nella critica all'ebraismo: la filosofia della storia della tradizione cristiana, che supera l'ebraismo nella propria verità; l'illuminismo che, a partire dalle guerre di religione, cerca di contrastare *deisticamente* la tesi di una rivelazione ad un unico popolo, capace per questo di arrogarsi un'autorità biblicamente fondata, cfr. Liebeschütz (1970).

[4] Cfr. *Abbozzi per "Lo spirito del giudaismo"*, in STG 517 s; ted. 368 s.

[5] Cfr. GCS 360; ted. 250.

Se a Francoforte Hegel sostiene che le tradizioni degli Ebrei[6] e dei Cristiani[7] prendono avvio con l'*uscita* da una comunità, a Jena presenta la storia dei Greci, attraverso Oreste e le Eumenidi, come un *ritorno* alla comunità stessa. Si tratta di un compimento del destino nella *polis*, nella quale il divino non è più causa di divisione, ma sposta il baricentro verso una conciliazione che avviene nella sfera civile; un modello, come si vedrà, non più recuperabile, ma fecondo di fondamentali suggestioni per la critica della modernità.

Mentre il culto del "geloso Dio di Abramo" è esclusivo ed elitario, proiettando sui fedeli-eletti la propria superiorità su ogni cosa, quello del mondo classico non si chiude alle altre divinità e concede loro un eguale diritto di cittadinanza[8]; un'osservazione, questa, che pone le premesse per l'accoglimento delle Eumenidi nell'"Atene di Atena", con il quale in BN si compie la tragedia nell'etico, rinviando alla necessaria coesistenza dello ctonio e dell'olimpico, dei vecchi e dei nuovi dei o, ancora, della legge della famiglia e di quella civile[9]. Quindi se il destino dell'ebraismo e del cristianesimo è individuato rispettivamente nella separazione dalla natura e dagli altri popoli[10] o nell'ambigua secessione dalla comunità di appartenenza[11], il richiamo ai Greci consente, per contrasto, di denunciare l'intima spaccatura che incombe su ogni comunità e di auspicarne la ricostruzione come intero.

In questa cornice il dramma degli Ebrei non solo nasce dal distacco, ma lo provoca nello spettatore a causa dell'irrevocabile perdita dell'unità e dell'armonia: "La grande tragedia [*Trauerspiel*] del popolo ebraico non è una tragedia greca; non può suscitare né terrore [*Furcht*], né compassione [*Mitleid*], poiché questi sentimenti nascono solo dal destino del necessario venir meno di una bella essenza. Essa può invece suscitare solo orrore [*Abscheu*]. Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai

---

6 "Il primo atto con cui Abramo diviene capostipite di una nazione è una separazione che rompe i legami della convivenza e dell'amore, la totalità delle relazioni in cui egli ha vissuto finora con gli uomini e con la natura", GCS 355; ted. 245.

7 GCS 443 ss; ted. 330 ss.

8 GCS 357; ted. 247 s e cfr. PchR 228 s; ted. 148. Si legge in un frammento: "Un popolo che disprezza tutti gli dei stranieri deve covare in petto odio per tutto il genere umano", LuR 527; ted. 377. Sull'unione pluralistica del *Pantheon* greco rispetto al carattere esclusivo del tempio monoteistico, cfr. Moneti Codignola (1996), p. 118.

9 BN 72; ted. 459. Come si legge ancora in un frammento del 1803: "Lo spirito di un popolo deve riconoscere accanto a sé gli spiriti di altri popoli e questi individui sono nel suo dio come momenti viventi e come dei particolari. Un popolo che accanto al proprio dio non ne riconoscesse altri, che facesse del proprio quello universale e come spirito del popolo se ne appropriasse in maniera esclusiva, sarebbe il popolo peggiore e la sua religione sarebbe riprovevole", *Seiner Form…*, GW V 375.

10 "Essi potevano sussistere come uniti in uno Stato solo nella dipendenza comune da un qualcosa che però fosse solo loro, e contrapposto al resto dell'umanità", GCS 368; ted. 257.

11 GCS 441; ted. 327.

suoi propri dei (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua stessa fede stritolato"[12].

Nelle sue ricostruzioni Hegel è mosso dalla convinzione che esista una fondamentale analogia strutturale tra l'antichità biblica e la "crisi della società civile-borghese"[13], entrambe segnate da una frattura verticale: quella tra divino ed umano e quella tra universale e particolare, che riproduce l'estraneità della legge civile e morale degli ebrei rispetto all'individuo[14]. Si tratta della genesi di un legalismo che degenera in "religione positiva"[15], basato sulla sottomissione e regolato da uno stretto sistema di uso e bisogno, di "dipendenza fisica"[16] e la cui "uguaglianza politica", come "uguaglianza del non aver peso", è agli antipodi di quella "repubblicana"[17].

Sacrificio e tragedia in Cristo

Nel francofortese *Spirito del Cristianesimo* (1797-99) Hegel associa Cristo all'immagine dell'"anima bella", che si propone come la "verità" capace di unificare gli opposti del "coraggio" e della "passività", in modo che del primo "perman‹ga›e la vitalità, ma scompa‹ia›l'opposizione e dell'altra riman‹ga›la perdita del diritto, ma sparisc‹a›il dolore". Si tratta di un "superamento del diritto senza sofferenza, una libera e viva elevazione al di sopra della perdita del diritto e al di sopra della lotta"; ma la scelta non è senza un prezzo, perché, tentando questo completo distacco, "per salvarsi, l'uomo si uccide [*tötet der Mensch sich*]" e, "volendo conservarsi, si distrugge [*vernichtet er sich*]": un "ritirarsi interamente nel vuoto", che Hegel ribadisce come "suicidio" (*Selbstštötung*) di chi, "piuttosto che provocare contro di sé un destino, si sottrae alla vita"[18].

---

[12] GCS 372; ted. 260 e cfr. Mirri (1970), p. 46 s. Sull'importanza di tale passo di GCS come nucleo generativo del tragico di BN e come premessa per lo sviluppo dialettico dell'opposizione, cfr. Necchi (1985), p. 41; Szondi (1999), p. 24. Sullo sviluppo del pensiero tragico hegeliano a partire dallo scritto francofortese, cfr. Gentili, Garelli (2010), pp. 133 ss. Jamme considera la contrapposizione di tragico greco ed ebraico come presupposto di un cristianesimo inteso quale "grecizzazione" dell'ebraismo, nel tentativo hegeliano di far rinascere la religiosità degli antichi (in sé irrecuperabile) nel quadro del mondo moderno. Per Jamme (che individua nel testo citato le tracce del dibattito sul *Macbeth* seguito alla traduzione di August Wilhelm Schlegel) la contrapposizione tra ebrei e cristiani è tuttavia infruttuosa, perché concepita in modo ancora adialettico ed astorico, in presenza di un destino non adeguatamente tematizzato nei termini della necessaria caduta e risollevamento del sacro, cfr. Jamme (1983b), pp. 260 ss; sulla *grecizzazione* del cristianesimo, cfr. *ivi*, p. 225 e Id. (1983a), p. 308.

[13] Cfr. Bourgeois (1970), p. 46 s; Caputo (2006), pp. 180-5.

[14] Cfr. Borghesi (1995), p. 172.

[15] Cfr. *Abbozzi per "Lo spirito del giudaismo"*, in STG 523; ted. 372.

[16] GCS 360; ted. 250.

[17] Cfr. *Abbozzi per "Lo spirito del giudaismo"*, in STG 520; ted. 370 e cfr. GCS 366; ted. 255.

[18] GCS 398 s; ted. 285 s, con lievi ritocchi alla traduzione. Haering ritiene che Hegel ricorra a due diverse accezioni dell'*anima bella* rispettivamente in questi passi e nel citato *Progetto fondamentale per 'Lo spirito del cristianesimo'*, dove essa appare confinata nella cattiva infinità di una disposizione morale che non sa superare la scissione, cfr. Haering (1963/1929), pp. 455 ss e 502 ss. Mirri è invece favorevole all'unità delle due trattazioni, cfr. Mirri (1970), p. 86 s. Negri ritiene che Hegel con l'"anima bella" abbia proposto una soluzione inficiata da "irrazionalità mistica" e frutto della "negazione della positività senz'altro", cfr. Negri,

Che quella di Cristo, nel contesto speculativo francofortese, sia trattata come una tragedia, non sembra possa esserci dubbio[19] e d'altra parte è interessante riflettere sulle differenti caratteristiche che essa assume rispetto alle posizioni jenesi[20], mostrando in questa fase precedente (come si vedrà) importanti punti di contatto con le posizioni di Hölderlin[21].

Già ad un primo, rapido sguardo si nota che il venir meno dell'*opposizione* e del *dolore* descrive un quadro del tutto diverso rispetto a quello successivamente delineato in BN e SdS; qui essi sono tutt'uno con la *lotta* che Cristo, nello *Spirito del Cristianesimo*, vuole evitare e che per Hegel esprime invece la tensione polare tra le parti, la quale fa nascere (per usare le parole della *Differenza*) il *bisogno* di superarne la *necessaria scissione*, che è un *fattore della vita*[22]. Anticipando l'esito di queste meditazioni francofortesi, lo scacco di Cristo deriva proprio dalla sua coraggiosa passività, che non solo lascia completamente intatta la *scissione*, ma anzi ne cade vittima. Egli si sacrifica, ma poiché viene unilateralmente meno come parte, inizialmente *sottraendosi* ed infine *suicidandosi* (secondo l'espressione hegeliana), non esperisce in alcun modo quella contraddizione in cui entrambi i termini del rapporto si tolgono nella loro pretesa assolutezza, sacrificando reciprocamente e *tragicamente* una parte di sé per superarla. Se ciò è un elemento essenziale per la genesi ed il mantenimento della società, il Cristo francofortese se ne tira fuori, mettendosi da parte e, nella lettura hegeliana, lascia le cose come stanno. Compreso il diritto[23].

Antonio (1958), p. 249 s. Ancora sulla *schöne Seele*, cfr. Rossi (1976), p. 234 s; Rosenzweig (1976/1920), pp. 96 ss; Danese, Di Nicola (1977), p. 136 ss e Moneti Codignola (1996), p. 149 s.

[19] Per Bonsiepen "la tragedia di Gesù apre ad Hegel il senso di ogni tragico e il suo destino corrisponde al concetto di destino della tragedia greca", Bonsiepen (1977), p. 26. Goldoni propone una lettura più problematica del tragico in GCS, individuando in Gesù un vero e proprio "intreccio di elementi greci ed ebraici (moderni)", in base al quale questa figura non sarebbe adeguatamente ascrivibile né all'uno, né all'altro orizzonte; interessante è il rilievo dell'autore in base a cui l'orrore non riscattabile della morte del Cristo risiederebbe non solo nell'incomprensione da parte dei discepoli, ma nello stesso risorgere dalla morte attraverso una nuova, insuperabile finitezza, cfr. Goldoni (1992), pp. 36 ss. Su questo sfondo l'autore colloca da un lato la concezione di un divino cristiano grecizzato, che è conciliato e non intaccato dalla scissione e dall'altra quella di un destino che (diversamente da Hölderlin) non è intimamente legato ad esso, ma è ancora segnato da una scissione di stampo riflessivo e fichtiano, che l'amore praticato da Cristo non riesce comunque a comporre, destinandosi all'orrore ed al fallimento: "Hegel riconoscerà il tragico dell'esperienza -e il tragico nel cristianesimo- solo nella forma del negativo del *concetto*", cfr. *ivi*, pp. 31 ss e pp. 40 ss.

[20] Sull'intento hegeliano di leggere attraverso un paradigma 'grecamente' tragico il Cristo francofortese, cfr. Pöggeler (1986), p. 115. Tuttavia l'autore nota poco dopo: "Resta [...] aperta la questione se il destino di Gesù possa essere compreso, come tentò di fare Hegel a Francoforte, a partire dalla tragedia, giacché il 'Venerdì santo' che nel saggio jenese *Fede e sapere* Hegel intende concepire in modo speculativo, è da distinguere da una tragedia greca", *ivi*, p. p. 119 s.

[21] Düsing usa la contrapposizione al Macbeth shakespeariano (assimilato alla tragedia degli ebrei), per sottolineare le analogie tra la concezione hegeliana del Cristo (la sua bella unità con Dio) e l'Empedocle di Hölderlin, cfr. Düsing (1988), p. 70 s.

[22] Cfr. Diff 13 s; ted. 12 s.

[23] "La soggettività non può scappare all'oggettività, e la condanna hegeliana dell'*oggettività* come *positività* non è la condanna *dell'oggettività in generale*. Hegel condanna piuttosto quel condannare *ogni* obiettività, il quale fa nascere *questa* obiettività determinata come *positività*", Bourgeois (1970), p. 83.

Con i suoi seguaci egli cerca l'"eliminazione del destino ostile", caratterizzato come "opposizione legale" e "diritto", a beneficio di una riconciliazione con l'offensore[24]. Ai loro occhi solo l'"amore", come "viva relazione delle essenze"[25], garantisce dalla completa perdita di senso dell'umanità; esso è "sentimento della vita che ritrova se stessa e [...] ‹nel quale›il destino si riconcilia [*versöhnt sich*]"[26]. Ma, rispetto a BN, qui la *conciliazione* è mera rinuncia, perché laddove una parte si ritrae, lascia libero campo all'altra ed all'interezza della sua pretesa, che si afferma intatta. Dunque un *sacrificio* che è senza *tragedia* e senza vera *conciliazione*.

La peculiarità di questa soluzione, ed insieme il motivo dell'insoddisfazione hegeliana, emergono dall'analisi della massima "non giudicare". Per il cristiano non si tratta di lasciar correre ciò che è contro la legge, sperando in una corrispettiva esenzione, ma di "guardarsi dal considerare l'agir bene e l'amore come dipendenti da leggi e dall'ubbidienza a precetti"[27]. Il Cristo hegeliano persegue in tal modo il "*pleròma* della legge", il suo compimento nell'"unione" o "concordanza" con l'"inclinazione", oltrepassando nell'"essere" la "possibilità", ovvero l'universalità che astrattamente la contrappone al particolare[28].

Anch'egli, come Hegel, si concentra sulle motivazioni per cui la legge viene obbedita, cercando di rimuovere l'eteronomia sul versante soggettivo-morale ed attaccando in esso la "forma" del precetto, la predetta universalità; ma la sua attitudine rinunciataria conduce ad esiti diametralmente opposti, perché così lascia totalmente impregiudicato il *contenuto* del "comando civile", il singolare ipostatizzato nell'universale della prescrizione. La sua conciliazione, come si è appena visto, non destituisce speculativamente la logica del diritto: la "rinuncia" ad esso per "appoggiarsi all'amore"[29] non fa che confermarne l'ineliminabilità[30], denunciando una ben più profonda ed ambigua adesione alla morale degli Ebrei[31].

L'esito ha qualcosa di paradossale: nel prescindere dal diritto, l'amore trova nella sanzione giuridica dell'offesa il presupposto ineliminabile della riconciliazione, restando legato ad esso in una determinazione riflessiva. Secondo un procedimento

---

[24] GCS 399; ted. 286. Secondo Rohrmoser "Gesù condivise il destino dell'anima bella", Rohrmoser (1961), p. 53. Necchi parla dell'anima bella come "concetto ponte che introduce alla figura di Gesù ed all'evidenziazione della sua tragicità [...]. *La tragedia di Gesù sarà la tragedia dell'anima bella*", cfr. Necchi (1985), p. 42 s.

[25] GCS 408; ted. 295. "L'amore è sentimento, ma non un sentimento singolo: dal sentimento singolo, poiché è solo vita parziale e non vita intera, la vita si spinge fino a sciogliersi e a disperdersi nella molteplicità dei sentimenti per trovare se stessa in questo tutto della molteplicità. Nell'amore questo tutto non è contenuto come somma di parti particolari, di molti separati; nell'amore si trova la vita stessa come una duplicazione di se stessa e come sua unità; partendo dall'unità non sviluppata, la vita ha percorso nella sua formazione il ciclo che conduce ad un'unità completa", *Amore*, STG 529; ted. 379.

[26] GCS 396; ted. 283.

[27] Cfr. GCS 400; ted. 287.

[28] "La possibilità è l'oggetto come pensato, l'universale; l'essere è invece la sintesi di soggetto e oggetto, in cui soggetto ed oggetto hanno perduto la loro opposizione", GCS 380; ted. 268.

[29] GCS 401; ted. 288 s.

[30] Cfr. Haering (1963/29), p. 502.

[31] Cfr. Gérard (1998), p. 358.

ormai noto, l'opposto viene assolutizzato dall'altro termine che vorrebbe prescinderne ed affermarsi come assoluto. Il fallimento di Gesù consiste nell'essere rimasto irretito in questa logica, che in fondo ha solo cercato di percorrere dal *dentro* al *fuori*, in senso inverso rispetto agli Ebrei. Non si tratta perciò di "dissoluzione" (*Auflösung*), ma di "compimento [*Ausfüllung*] della manchevolezza delle leggi", che per lui avverrebbe "in una giustizia diversa, in cui v'è di più, che è più piena di quella degli uomini ligi al dovere"[32].

Questo contraddittorio rapporto con la radice della positività si traduce nella convinzione dell'irriformabilità della teocrazia ebraica e nel conseguente ritrarsi da essa[33]. Programmaticamente apolitica, la scelta dell'amore come via di accesso ai singoli si rivela una secessione[34] che ha una ben precisa e passiva connotazione politica[35]. Nonostante tutto, il cristiano ricade sempre in un *amare ciò che viene imposto*.

Si può così tornare agli scostamenti fra questa vicenda e la tragedia descritta in BN; Hegel scrive che "la lotta tra puro ed impuro è un momento sublime, che però presto si muta in orribile, quando ciò che è sacro resta soggetto al non sacro e un amalgama di entrambi, con il pretesto della purezza, insorge contro il destino, poiché così il sacro stesso sta in potere del destino". Gesù persegue caparbiamente la propria sorte[36], consapevole di andare verso la fine che incombe su ciò che è legato alla determinatezza ed è segnato dalle relazioni che egli stesso non ha saputo far superare ai propri discepoli; nel sacrificio egli cerca di dare un ultimo, decisivo insegnamento e di coniugare l'amore

---

[32] GCS 380; ted. 267.

[33] "Poiché lo Stato vi era già, né Gesù, né la sua comunità potevano eliminarlo; il loro destino [...] rimane una perdita di libertà, una limitazione della vita, una passività sotto il dominio di una forza estranea", GCS 441; ted. 328, con lievi modifiche alla traduzione.

[34] "Lascia che il destino della sua nazione rimanga intatto: si estranea da esso e vi sottrae i suoi amici", GCS 440; ted. 327. Sull'apoliticità del cristianesimo nel giudizio hegeliano, cfr. Jamme (1983a), p. 308.

[35] "L'unico rapporto che aveva conservato con lo Stato era di rimanere nella sua giurisdizione, e si sottometteva passivamente alle conseguenze della soggezione a questo potere, subendo coscientemente la contraddizione del suo spirito", GCS 441; ted. 327. Per una caratterizzazione fondamentalmente dialettica dell'amore, cfr. Valori (2006), p. 168. Il confronto con la *legge* trova un contesto di riferimento nelle *Lettere* di San Paolo, in particolare quelle ai Galati ed ai Romani. Nella teologia paolina assume infatti peculiare rilievo l'associazione tra la positività della legge (*nomos*) e la *torà* ebraica, eretta a simbolo della positività e della limitatezza della giustizia umana. Non è nel solo *nomos*, ritiene Paolo, che l'uomo può trovare la propria giustificazione; in tale quadro la figura del *Cristo* si presenta come la fine della legge (*Romani,* 10, 4) e della completa e passiva osservanza che questa esige. In proposito scrive Eichholz: "Se Paolo parla del limite della legge, ne parla partendo dalla cristologia; egli pensa che con la venuta di Gesù Cristo non si possa percorrere la via della legge in quanto via alla giustizia dell'uomo di fronte a Dio, o più precisamente: essa si è dimostrata via non più percorribile", Eichholz (1977), p. 271. Ma ciò non basta. Il proposito di Paolo, colto da Hegel, non è l'annullamento della legge, che anzi pone in evidenza il peccato dell'uomo ed opera come sua custode e guida (*paidagogos*) (*Galati, 3*); piuttosto essa attende di compiersi in Cristo: "Il compimento della legge è l'amore", *Romani*, 13, 10 e cfr. *Galati*, 5, 14. In merito, cfr. Eichholz (1977), pp. 280-84; inoltre, cfr. Barth (2009), pp. 472-77. Dell'interesse hegeliano per le lettere paoline (fin dal periodo relativo alla *Vita di Gesù*) si trova traccia nella corrispondenza con Hölderlin, cfr. *Hölderlin a Hegel, Stuttgart 25-11-1795*, BrI 129; ted. 34.

[36] "Solo con l'amara esperienza dell'infruttuosità dei suoi sforzi si estingue l'ingenuità giovanile ed egli parla ora con amara veemenza, con il cuore irritato da un'opposizione ostile", PchR 230; ted. 149.

con il radicale superamento di simili legami: “Ciò che in parte si è sciolto dal destino, ma in parte resta ad esso legato, cosciente o meno che sia di questa mescolanza, deve distruggere se stesso e la natura nel modo più terribile che si dia; e nella mescolanza di natura e di non natura, l’attacco contro quest’ultima non può non coinvolgere anche la prima: con la ruggine viene distrutto anche il frumento, e ciò che vi è di più sacro nella natura stessa viene offeso, perché avviluppato nel non sacro”[37].

Impigliato nel destino come singolo tra singoli e separato dal suo popolo, secondo Hegel a Cristo riesce solo un’altrettanto singolare distruzione della propria finitezza, che emerge, non a caso, dalle meditazioni sull’ultima cena e l’eucarestia. L’unione dell’amore da lui predicato demolisce “la potenza dell’oggettività” e “non ha limiti”, ma questa inarrestabile forza ne è anche l’estrema debolezza. L’ultima cena, sostiene l’autore, è una “cena d’amore” e “non è un’azione religiosa vera e propria”[38]; nella celebrazione dell’eucarestia, infatti, tramite la consumazione del pane e del vino “il corporeo sparisce e solo il sentimento vivo è presente”: “l’amore viene associato a qualcosa che dev’essere distrutto”[39].

In questo predominio del soggettivo, suprema intimità dell’unione, viene meno l’oggettivo[40] e dunque la possibilità della rappresentazione, su cui si basa il concetto hegeliano del culto[41]. Poiché “la fantasia non può abbracciare in un’immagine […] cosa e sentimento […], spirito e realtà”, nei discepoli del Cristo e nei fedeli resta solo “il dolore per l’imminente perdita, mentre dopo un’azione genuinamente religiosa tutta l’anima è soddisfatta”[42]. Nel mondo della *polis*, infatti, il permanere dell’“immagine bella” che si offre alla fantasia[43] è il nucleo attorno a cui si conglomera l’unità del popolo e si dispiega la predetta funzione civica del culto; a questa si ispira l’autore, sostenendo che il “religioso” è a sua volta “*pleroma* dell’amore” come “riflessione ed amore uniti” ed esprime una vita che è organica, poiché in essa la prima stabilisce “oggettività” e “limitazioni”, mentre l’abnegazione del secondo si apre al loro superamento[44].

In ultima analisi, il Cristo francofortese realizza solo in modo astratto ciò che in BN è chiamato *intuizione ed obiettivazione del groviglio con l’inorganico*. Il *groviglio* non è

---

37 GCS 443; ted. 329. Sulla lotta di Cristo con “l’intero spirito del suo popolo” e sulla consapevolezza del “destino” di essere “schiacciato dal suo genio ostile”, cfr. *ivi*, 430; ted. 317. Sulla tragicità di tale situazione, cfr. Borghesi (1995), p. 180 s.

38 Cfr. GCS 409; ted. 297.

39 GCS 413; ted. 299 s. Sull’ultima cena, cfr. Valenza (1999), p. 389. Per una sintetica, ma esauriente ricostruzione delle posizioni hegeliane sull’Eucarestia, come nucleo dell’interpretazione dell’“ultima cena”, cfr. Mirri (1970), pp. 103-114.

40 “Lo spirito di Gesù in cui i suoi discepoli sono uno è divenuto presente come oggetto per il sentire esterno, è divenuto reale. Ma l’amore reso oggettivo, questo elemento soggettivo divenuto cosa, torna di nuovo alla sua natura, ridiventa soggettivo nel mangiare”, GCS 412; ted. 299.

41 “Solo infatti un’unificazione nell’amore oggettivizzata dall’immaginazione può essere l’oggetto di una venerazione religiosa […]; l’amore stesso è presente solo come sentimento, non anche come immagine; il sentimento e la sua immagine non sono unificati dalla fantasia”, GCS 409 s; ted. 297.

42 GCS 413 s; ted. 300 s.

43 GCS 413; ted. 300.

44 GCS 415; ted. 302.

ancora *sciolto* ed *accolto nell'indifferenza*; *sacrificandolo alla morte,* la sua, Cristo *vivente* non è riuscito *nello stesso tempo a riconoscerne il diritto ed a purificarsene*, perché è proprio il diritto che non ha saputo riconoscere. Nel tentativo di liberarsene, egli resta *avviluppato* alla positività e viene distrutto *come ruggine con il frumento*.

Dalla legge al destino

Lo scacco del Cristo hegeliano nell'opporsi alla cultura degli Ebrei consente di fare qualche ulteriore rilevo sul diritto, che fin da Francoforte appartiene al nucleo generativo del tragico e viene indagato attraverso la natura coercitiva e repressiva della legislazione penale.

Mentre il "comando morale", si legge ancora nello *Spirito del cristianesimo*, è legato alla "forma" del "concetto" e regola i conflitti che nascono "in un medesimo essere vivente", quello "civile" è tutto riassunto nella "forza estranea" di un "contenuto", la cui positiva esteriorità unifica l'"opposizione di più esseri viventi"[45] e si sviluppa in una meccanica, in base a cui "la punizione segue l'atto e la loro connessione è indissolubile"[46]. Per questo motivo "la punizione della legge è soltanto giusta; il carattere comune, la connessione di colpa e punizione, è solo eguaglianza e non vita"; ne segue che "di fronte alla legge il colpevole non è altro che un colpevole; ma come quella, anche questo è solo un frammento della natura umana"[47].

Hegel non si prefigge lo scopo irrealistico di eliminare il diritto, ma cerca di colpirne la surrettizia assolutizzazione, che si impone come *positività*, e di mostrare i limiti ed i rischi per cui, quando ci si arresta alla mera forma (*Form*) come universalità, perde di senso anche la figura (*Gestalt*), intesa come visibilità e concreta presenza non solo della vita, ma della stessa legge come sua parte o determinazione in tensione polare con altre. Di tale parte occorre farsi carico senza un superamento che la disprezzi (rimproverato a Gesù) e senza una pedissequa osservanza priva di vita (quella degli Ebrei).

Già nelle meditazioni francofortesi l'autore individua il processo di *raddoppiamento* del rapporto, in base a cui la legge, come plesso relazionale, è tanto il presupposto della contrapposizione tra termini (crimine-pena), quanto a sua volta termine di un'altra relazione; in tal modo essa è sia la forma concettuale che esprime l'opposizione, sia il concetto che in essa è *opposto* al reale: *dover essere* contro *essere*[48]. Anche il secondo termine viene sussunto in questa logica della riflessione e compare nel rapporto solo come surrettizia astrazione concettuale, divenendo totalmente interno alla sua forma come reciproco del primo; perciò il tentativo di assolutizzare e rendere totalmente autonomo il *dover essere*, fa sì che esso non si confronti mai con l'*essere*, ma solo con il risultato del proprio disporre.

[45] GCS 376 s; ted. 264.
[46] GCS 391; ted. 278.
[47] GCS 401; ted. 288.
[48] "Poiché le leggi sono unificazioni di opposti in un concetto che li lascia tali, mentre esso stesso consiste nel contrapporsi al reale, il concetto esprime un *dover-essere*", GCS 376; ted. 264.

La particolarità dell'atto o *fattispecie concreta* non è infatti immediata presenza al cospetto del diritto, ma da esso è performativamente riscritta e vale solo in quanto sia già stata dichiarata giuridicamente rilevante, ovvero *fattispecie astratta*. L'artificio della *fattispecie* diviene così principio della realtà. Mai *riconosciuto*, l'agire è solo *conosciuto* attraverso il filtro della legge, in base al medesimo meccanismo di ipostatizzazione del contingente che in BN è rimproverato al formalismo: presa una determinazione particolare, la si eleva surrettiziamente a criterio universale, che si impone alle altre, alternativamente sussunte come identiche o fatte oggetto di repressione[49].

In altri termini è analiticamente compresa nella norma ogni azione particolare che, come *subalterna*, riproduca la negatività (un'omissione che obbedisca ad un divieto) o la positività (un'azione in ossequio alla prescrizione) del suo dispositivo universale. Genera invece una contraddizione, qualificata come crimine, l'atto che sia un particolare negativo rispetto alla premessa affermativa del predetto universale, oppure un particolare positivo rispetto all'universale negativa[50].

Il contenuto emerge ed ha rilievo solo in tale prospettiva, innescando il meccanismo sanzionatorio[51] in cui la pena costituisce il particolare-*sub*contrario che deve togliere empiricamente il proprio omologo, rappresentato dall'infrazione[52]. La "colpa" è così contrapposta all'astratta universalità del *Gesetz-Begriff*, che esprime la "lacuna" di una vita *posta come tolta* e che viene surrogata: "La colpa è una distruzione della natura; e poiché la natura è una, essa è distrutta tanto in colui che distrugge, quanto in ciò che è distrutto. Quando opposto è ciò che è unico, l'unificazione degli opposti esiste solo nel concetto: è stata fatta una legge; se l'opposto è stato distrutto, rimane il concetto, la legge. Ma in tal caso questa esprime solo quel che manca, la lacuna [*Lücke*], poiché il suo contenuto è nella realtà eliminato; ed allora si chiama legge penale [*strafendes Gesetz*]"[53].

---

[49] "Il contenuto dell'atto ha ora la figura dell'universalità ed è legge; questo suo rovesciamento, il fatto che essa divenga il contrario di quel che era precedentemente, questo è la punizione", GCS 392; ted. 280.

[50] "La legge, sia nell'ordinare che nel punire, è legge soltanto perché opposta ad un particolare. La legge ha la condizione della sua universalità nell'essere gli uomini che agiscono o le loro azioni dei particolari e le azioni sono particolari in quanto vengono considerate in relazione all'universalità, alle leggi, come ad esse conformi o in contrasto con esse ed in quanto il loro rapporto, la loro determinatezza, non può sopportare alcun mutamento", GCS 391; ted. 278. Per un'attenta ricostruzione del problema di nullità e contraddittorietà del crimine (centrata sui *Lineamenti* ma capace di sottolineare la continuità speculativa del percorso hegeliano), cfr. Fuselli (1999), pp. 47 ss. Su comandi e divieti, subalternità e contraddittorietà, cfr. Bobbio (1993), pp. 96 ss e pp. 151 ss.

[51] "La pena si fonda immediatamente sulla legge offesa. Il reo è privato dell'identico diritto che ha violato in un altro con il crimine (cioè egli merita la pena; la necessità che essa segua è riposta in qualcosa di esterno ed è corrispondente al crimine); egli si è posto al di fuori del concetto, che è il contenuto della legge", GCS 390; ted. 277.

[52] "La legge dice soltanto che egli deve perdere il diritto in essa concepito; ma poiché questo è immediatamente solo un pensato, solo il concetto del colpevole perde il diritto; perché egli lo perda in realtà, perché in altri termini quel che il concetto della legge ha perduto venga perduto anche dalla sua realtà, la legge deve essere legata con un qualcosa di vivente, deve essere rivestita di forza", GCS 390; ted. 278. Sulla subcontrarietà, cfr. Bobbio (1993), p. 152.

[53] GCS 389 s; ted. 277.

Frutto del processo in apparenza neutro dell'astrarre, la formulazione della *vita* come possibilità si rivela interna ad una logica dell'uccisione, secondo la quale può essere *o* essere tolta e perciò è qualcosa di contingente e non è l'intero. In quanto correlati, la positività legalistica ed il crimine condividono tale rischioso presupposto.

Legge o natura sono *virtualmente* la stessa cosa per l'astrazione del formalismo; la prima rimpiazza la seconda e sostituisce le proprie determinazioni all'articolazione organica delle relazioni vitali, delle relazioni dell'amore. Si delinea così il negativamente assoluto del *Gesetz*, a cui si riduce la predetta *positività* dell'ordinamento giuridico di uno Stato; esso si nutre solo di *lacune* della vita, di vuoti, di illeciti e resta del tutto indifferente all'eticità, ridotta ad un ambito *morale* correlato, ma separato[54]. La norma è un vero e proprio ponte sull'abisso del nulla, in cui l'unica particolarità possibile è la "punizione" creata dalla prescrizione: la *negatio negationis* con cui si elimina l'atto che ha negato il contenuto della natura e la forma del diritto[55].

In base alla logica dell'intelletto la legge rappresenta la condizione innegabile di tale correlazione; ma quando Hegel allarga la prospettiva al destino e scrive che la vita offesa scatena le proprie Eumenidi contro il colpevole[56], mostra che innegabile è solo l'intero come vita e che il *Gesetz* è invece l'ineliminabile: la sempre risorgente determinatezza, che è a sua volta negabile, perché riconosciuta come mera possibilità (quella in cui si correla ad una vita da cui può astrarre) e come presupposto che dev'essere tolto[57]. Senza questa consapevolezza, tutto si riduce alla legalistica tautologia della *negatio negationis*, che non è *Leben* ma semplice riproposizione dell'universale.

È proprio indagando l'indefettibilità di tale meccanismo che Hegel ne pone in evidenza i limiti e tenta il passaggio al destino. La legge è il presupposto della qualificazione dell'atto; perciò lo accompagna e cessa solo *se e quando* viene meno la sua stessa natura di legge[58]. La sua attuazione, invece, è rimessa a quella "giustizia" che è frutto dell'agire di una realtà tutta umana, la quale si fa carico della sua esecuzione[59].

---

[54] In merito, cfr. BN 79 s; ted. 467 s.

[55] Cfr. GCS 390; ted. 277 s.

[56] Cfr. GCS 393; ted. 280.

[57] "Questa forma della legge è immediata, e per il suo contenuto è opposta alla vita, poiché ne indica la distruzione; ma tanto più difficile appare pensare come la legge, in questa forma di giustizia punitiva [*strafende Gerechtigkeit*], possa essere eliminata. Nel superamento [...] della legge ad opera della virtù spariva solo la forma della legge, ma il suo contenuto rimaneva; qui insieme alla forma verrebbe superato anche il contenuto, poiché il contenuto è la punizione", GCS 390; ted. 277.

[58] "La legge, se persevera nella sua terribile maestà, non può mai essere eliminata così come non lo può essere il fatto che la colpa meriti punizione. La legge non può condonare la punizione, non può essere clemente, perché altrimenti si eliminerebbe da sé. La legge è stata infranta dal reo, il suo contenuto non vi è più per lui, egli lo ha eliminato, ma la sua forma, l'universalità, lo perseguita e si attanaglia addirittura al suo crimine. Il suo atto diviene universale ed il diritto che egli ha eliminato è eliminato anche per lui. Dunque la legge rimane e rimane anche il meritare la punizione", GCS 390; ted. 278.

[59] "Ma il vivente, la cui forza si è unita alla legge, l'esecutore che toglie al reo il diritto che questi ha perduto nel concetto, il giudice non è l'astratta giustizia ma un essere, e la giustizia è solo una sua modificazione. La necessità dell'aver meritato la pena permane, ma l'esecuzione della giustizia non è nulla di necessario, poiché come modificazione di un essere vivente può anche sparire ed essere sostituita da un'altra modificazione. Così la giustizia diviene qualcosa di contingente; e fra la giustizia come universale, come pensato, e la

Tuttavia, che il giudice disattenga la prescrizione, la temperi o la conduca a termine con rigore (è questo il vero e ribadito centro dell'argomentazione hegeliana), la polarizzazione logica di colpa e punizione non verrà mai meno. Qualunque cosa accada, "finché le leggi sono la cosa suprema, non ci si può sottrarre ad esse e l'individuale deve essere sacrificato all'universale, cioè deve essere ucciso"[60].

A conferma di quanto sopra notato, Hegel vede quindi nella legge la riproposizione dell'estraneità, della scissione e laddove essa stende il suo reticolo sulla vita, anche questa ne è inficiata, senza possibilità di "riconciliazione"[61]. Sul piano civile permane l'"attitudine minacciosa", esterna ed ostile del potere che punisce; su quello morale la "cattiva coscienza" del colpevole, che dalla punizione non vede cancellata la realtà del suo misfatto[62]. Egli, scrive ancora Hegel, "alla terribile realtà del male e dell'immutabilità della legge può sfuggire solo per grazia"; perciò "si getta nel seno di colui che amministra l'astratta giustizia, per sperimentare la sua bontà, e spera che questa possa chiudere su di lui un occhio e considerarlo diversamente da quel che è"[63].

Ciò che l'autore descrive, anticipa il nucleo della *tragedia dell'etico*, sottolineando le profonde radici e la forte continuità di sviluppo nelle meditazioni hegeliane: Oreste fugge da Delfi verso Atene, alla ricerca di un giudice, che possa liberarlo dalla furia vendicatrice delle Erinni; tale giudice sarà l'Areopago, il cui verdetto di parità tra le ragioni delle Erinni e quelle di Apollo resta però una conciliazione apparente, poiché subisce l'antitesi di due diritti e perciò l'astrazione dell'universale, non affrontando il destino come pienezza di vita. Solo con la scelta di Atena la conciliazione diviene effettiva e supera nell'eticità la contrapposizione dei diritti del *ghenos* e della *polis*. Oreste cerca una liberazione che è assoluzione, sperando nella giustizia impartita dalla contingenza della decisione umana, la quale tuttavia nulla può sulla contrapposizione tra legge e crimine. Nel momento della fuga e nel rimettersi all'Areopago, benché forte del diritto di Apollo contro quello delle Erinni, egli è ancora sottoposto alla forma della legge e chiede ad altri uomini una soluzione che non può venire da loro, perché sarà esterna, sia sul piano reale sia su quello logico. Anche l'assoluzione meramente giudiziaria lo lascerebbe segnato dalla medesima scissione che è interna al diritto: "Punizione e legge non possono essere conciliate, ma possono essere superate nella riconciliazione del destino"[64].

Sussumibile come particolare al livello della forma (attraverso l'astrazione che lo rende ideale), il crimine non lo è su quello del contenuto; qui, come si è visto in precedenza,

---

giustizia come reale, come esistente in un vivente, può esservi una contraddizione: un vendicatore può perdonare, rinunziare a vendicarsi, un giudice condonare la sua azione di giudice", GCS 390 s; ted. 278.

[60] GCS 391; ted. 278.

[61] "Se non vi è nessuna via per rendere un'azione non accaduta, se la sua realtà è eterna, allora non è possibile nessuna riconciliazione, neanche col sottostare alla pena. La legge è sì soddisfatta, giacché è superata la contraddizione tra il dover essere e la realtà del colpevole, è superata l'eccezione che il colpevole voleva fare all'universalità della legge. Ma il colpevole non si è riconciliato con essa (che sia per lui un essere estraneo o soggettivamente presente in lui come cattiva coscienza)", GCS 391; ted. 279.

[62] GCS 391; ted. 279.

[63] GCS 392; ted. 279.

[64] GCS 392; ted. 279.

l'opposizione permane e dev'essere tolta restando sul piano della realtà. L'erogazione della pena costituisce il tentativo di azzerarne dinamicamente gli effetti con l'applicazione di una forza di segno opposto[65], ma non è in grado di togliere l'indefettibile contraddizione che si è prodotta a livello logico, sotto il cui dispositivo ricade anzi totalmente.

A Francoforte Hegel non è in grado di portare a termine la svolta cercata; pur denunciando il "radicale antinomismo" di un'impostazione ridotta alla mera necessità logica, non fornisce ancora una "dottrina positiva" della pena[66]. Nel criticare lo schema riconducibile alla teoria retributiva, egli non prende neppure in considerazione modelli alternativi come quello della prevenzione, né si occupa, ad esempio, di finalità utilitaristiche o rieducative; piuttosto sembra individuare nello *ius talionis* l'unico approccio coerente e tuttavia bisognoso di un'integrazione, che sarà possibile tentare grazie ai guadagni speculativi del periodo jenese[67]. In questa fase successiva, infatti, se la pena appartiene ancora alla struttura infinitamente riflessiva che toglie l'atto criminoso, l'opposizione dei due termini viene reinterpretata tramite la loro posta indifferenza nell'intero etico, che esige il superamento del diritto stesso, costitutivamente afflitto dalla particolarità e differenza che vorrebbe eliminare[68].

Se questo è il quadro in cui Hegel tenta la soluzione a Jena, nel passaggio francofortese al destino avviene un primo, seppur incompiuto tentativo di pensare l'unità dell'opposizione *reale* tra pena e crimine (che è dinamica, causale e finita) con l'opposizione *logica* nascente dall'astrazione di un universale/infinito contro un particolare/finito[69]. Quando egli sostiene che "punizione e legge non possono essere

---

[65] "Poiché il carattere della legge è l'universalità, il colpevole ha bensì infranto la materia della legge, ma la forma, l'universalità rimane e rimane pure la legge di cui egli credeva di essere divenuto padrone e che invece appare nel suo contenuto opposta a lui [*seinem Inhalt nach entgegengesetzt*]: essa ha la stessa figura dell'atto che ha contraddetto la legge [*widersprechende Tat*]", GCS 392; ted. 280.

[66] Primoratz nota come nelle opere mature la giovanile critica al meccanicismo della pena retributiva (*Wiedervergeltung*), che rende impossibile la conciliazione (ricercata invece nella vita e nell'amore), si trasformi nel riconoscimento della retribuzione stessa come base di una "propria dottrina positiva". Il mutamento, che comincia a delinearsi con BN e SdS, è ormai conclamato nella *filosofia dello spirito oggettivo*, risalente al 1805-6, dove Hegel giunge a sostenere quanto negato nel periodo di Francoforte: "La pena è un atto della conciliazione, quella del delinquente con se stesso, con la propria coscienza, così come con gli altri, con la società", cfr. Primoratz (1986), pp. 17 ss. Sui più maturi sviluppi della teoria penale hegeliana, in cui alla valenza retributiva della teoria assoluta si connetterebbe anche un profilo relativista o preventivo, cfr. Klesczewski (1991), p. 301. Inoltre cfr. Seelmann (1995), p. 27 s e Id. (2002), p. 43 ss. Per una riflessione sul dibattito, volta a sottolineare la complessità della teoria hegeliana della pena, contro la sua riduzione ad un mero retribuzionismo, cfr. Becchi (1999), p. 194 ss.

[67] A Norimberga, nella fase immediatamente posteriore a Jena, egli scrive: "L'azione è una legge che tu poni, e che proprio col tuo agire hai riconosciuta, in sé e per sé. L'agente può quindi essere sussunto sotto la stessa maniera d'agire che egli ha posta, e pertanto può venire ricostituita l'uguaglianza da lui offesa: *jus talionis*", TphP 46; ted. 244. Sulla peculiarità del retribuzionismo hegeliano, determinata dalla contestualizzazione nel suo sistema filosofico, cfr. Tafani (2007), p. 218.

[68] Cfr. Fuselli (1999), pp. 61 ss. Scrive l'autore con particolare riferimento all'emergere di tale superamento in BN: "Il superamento dell'unilateralità della volontà del delinquente è al contempo il superamento della pretesa unicità della volontà opposta, di quella che si presente codificata come diritto", *ivi*, p. 64.

[69] Restando in una fase di ancora incompleta dialettizzazione, il pensiero hegeliano richiama l'impianto descritto da Kant nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* del 1763:

conciliate, ma possono essere superate nella riconciliazione del destino", si rivolge alla concretezza di un'opposizione, che non si costituisce attraverso il filtro di norme, le quali decretino cosa sia giuridicamente rilevante, scartando il resto: "Nel destino la punizione è una forza ostile, un individuale in cui l'universale e il particolare sono uniti anche nel senso che il dovere e la sua realizzazione non sono separati come nella legge, la quale è solo una regola, un pensato, ed ha bisogno di un opposto, un reale da cui trarre forza. In questa forza ostile, inoltre, l'universale non è separato dal particolare come la legge in quanto universale è opposta all'uomo o alle sue inclinazioni in quanto particolari. Il destino è solo il nemico e l'uomo gli sta ben di contro come la forza che lo combatte. Al contrario la legge in quanto universale domina il particolare, tiene quest'uomo in sua ubbidienza"[70].

Nel destino è la vita ad essere offesa e l'azione trova il suo opposto non attraverso la fallace mediazione della regola, ma nella reazione della vita stessa, verso la quale l'individuo non si ribella come ad un *sovrano* ma, appunto, come ad un *nemico*[71]. L'uomo affronta e sconta l'impossibilità di 'chiamarsi fuori' dalla vita, che è l'intero innegabile a cui appartiene; per questo deve farsi carico della sua fondamentale unità: "Il colpevole credeva di avere a che fare con una vita estranea, mentre in verità ha distrutto solo la propria, poiché la vita non è diversa dalla vita, poiché la vita è nell'unica divinità. Nella sua presunzione egli ha certamente distrutto qualcosa, ma solo l'amicizia della vita che egli ha mutato in nemica"[72].

Qui non è la legge a creare l'atto, previsto in quanto qualificato e disciplinato nell'orizzonte di rilevanza giuridica degli eventi; nel destino l'atto stesso è il *primum* che costruisce attorno a sé lo spazio infinito delle proprie relazioni[73] e che, se *fa legge*, la produce solo ristabilendo l'uguaglianza fra la "vita del colpevole" e quella "violata", attraverso una dinamica dell'opposizione che non è predeterminata da una norma

---

un'opposizione "*logica* per contraddizione" ed una "*reale*, cioè senza contraddizione". La prima è un "affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa" ed ha come conseguenza un "*nulla* (*nihil negativum irrepraesentabile*)"; la seconda, sostenuta dall'esempio di due forze opposte, è quella in cui di due predicati "l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa* (*cogitabile*)", un "*nihil privativum, repraesentabile*", uno stato risultante dalla somma vettoriale delle due realtà, cfr. Kant (1990/1763), pp. 255 ss; AA, II, 171 ss.

[70] GCS 392 s; ted. 280.

[71] "Certamente la colpa punita dalla legge (colpa del vivente contro l'astratto) è essa stessa priva di vita e impropria [*uneigentlich*]; quella prodotta dal destino, invece, è una colpa riconducibile alla vita", de Guereñu (1969), p. 65.

[72] GCS 393; ted. 280.

[73] Rizzi individua l'interesse della teoria penale dello *Spirito del Cristianesimo* nello spostamento "del problema della giustizia dal piano del diritto come sistema di leggi a quello pratico di un insieme di azioni", Rizzi (1988), p. 385. Per questo è fondamentale un "concetto di azione non normativo, ma oggettivamente *attuale* che si richiama al concetto greco di *destino*" e che consente di superare l'ipostatica, formalistica contrapposizione della società come "persona giuridica" al reo, vanificando la possibilità di un autentico riconoscimento e di una conciliazione, cfr. *ivi*, p. 391. Scrive ancora Rizzi: "L'idea della comune appartenenza è una qualifica che non cessa di essere estesa anche a chi, come il 'reo', si è posto fuori dal diritto positivo ed anzi è proprio il suo mantenimento oltre il diritto che evidenzia la discriminante tra la giustizia 'solo giusta' secondo la legge e la giustizia come completa riconciliazione", *ivi*, p. 395.

estranea e non ha il compito di *surrogare* l'incolmabile scissione o contraddizione da questa individuata[74].

Il *destino* è dunque la molteplicità liberata dalla logica dell'astratto, delle "realtà assolute" e delle "opposizioni insuperabili", in un contesto che lo Hegel francofortese (in un passo già citato) illustra, richiamando nel volgere di poche righe sia l'*Orestea* di Eschilo, sia il *Macbeth* shakespeariano, descrivendo l'*annientamento* della *vita immortale* non come il *suo* impossibile *non essere*, ma come una *separazione* che la *trasforma in nemica* e scatena la sua *ombra terrificante* e le sue *Eumenidi*. Nella vita, e solo in essa, la complanarità degli opposti viene restaurata dalla consapevolezza che non si dà un superamento ultimo e che dunque è fittizio ogni tentativo in tale direzione, compiuto in base alla legge e nella speranza di pagare i debiti una volta per tutte, magari tacitando la propria coscienza. Le *Eumenidi* sono accostate al *Macbeth*, quasi a forzarne l'orizzonte concettuale, utilizzando il destino del modello greco come chiave interpretativa per ricomporre la scissione di una tragedia considerata da Hegel tanto moderna quanto ebraica[75].

Lo spirito di Banquo, che nell'opera di Shakespeare si reca al banchetto del mandante del proprio omicidio, rappresenta l'unità destinale della vita *offesa*, che l'uomo affronta scontando la predetta impossibilità di 'chiamarsi fuori': "L'illusione della colpa che crede di distruggere la vita altrui e con ciò di ampliarsi, si dissolve per il fatto che lo spirito disincarnato della vita distrutta le si avanza contro proprio come Banquo il quale, venuto da Macbeth da amico, non fu estinto con la morte, anzi immediatamente dopo prese posto nel suo seggio, ora non più come commensale, ma come spirito malvagio"[76].

Rispetto all'unilateralità della legge, *lacunosa* per definizione e che trova la sua efficacia solo "nel punto in cui una separazione è stata unificata nel concetto", il destino ha un "ambito più esteso", descritto come "multilateralità della vita", che sfugge all'astrazione concettuale-universale: esso "è incorruttibile e illimitato come la vita; non conosce rapporti dati, differenze di punti di vista o di condizione, recinti di virtù"[77]. Ciò implica una completa rivisitazione dei concetti di colpa e di innocenza, toccando anche la "più sublime delle colpe: la colpa dell'innocenza": tanto il giusto quanto l'ingiusto sono parti di un vicenda a cui non possono sottrarsi, poiché essa è tutt'uno con le loro individualità e con l'intero che l'accoglie. Il destino non appartiene

---

[74] "È innanzitutto l'atto che ha creato una legge il cui dominio ora si avanza; questa legge è l'unificazione nel concetto dell'uguaglianza fra la vita violata, apparentemente estranea, e la vita stessa del colpevole che è incorso nella punizione. Ora primamente la vita violata si avanza come forza ostile contro il reo e lo maltratta come egli ha maltrattato. In tal modo la pena come destino è la reazione, uguale all'azione del reo, di una forza che egli stesso ha armato, di un nemico che egli stesso si è fatto nemico", GCS 393 s; ted. 281.

[75] "Questo concetto, che Hegel desume dalle sue letture dei grandi tragici greci, designa in lui il contraccolpo di un'esistenza spezzata, l'opposizione che colpisce, come una dura legge, colui che segmenta la totalità, chi osa dividere l'*hen kai pan*, l'Uno-tutto umano-divino", Borghesi (1995), p. 179.

[76] GCS 392 s; ted. 279 s. Sulla figura di Banquo nella critica hegeliana alla meccanica del diritto, cfr. Primoratz (1986), p. 16. Sulla precoce frequentazione hegeliana dei testi di Shakespeare, cfr. Nicolin (1984).

[77] GCS 396; ted. 283.

alla semplice *Wechselwirkung* meccanica di azione e reazione, predeterminata da una legge; è così profondamente radicato nella vita dell'individuo, che l'"atto altrui" è solo "occasione" del suo sorgere ed in realtà appartiene "al modo come si accoglie l'azione altrui e come vi si reagisce"[78].

Ma il modello delle *Eumenidi*, giunto 'in soccorso' al *Macbeth*, non può ancora dispiegare il suo potenziale; perché ciò avvenga, Hegel dovrà passare attraverso la complessa e dolorosa consapevolezza del fallimento dell'amore cristiano e, a partire da questa, tentare una rilettura dell'*ethos* greco a beneficio della modernità. A Francoforte il destino resta la premessa di una conciliazione che Hegel cerca, ma non riesce ancora a raggiungere attraverso Cristo[79].

Se d'altra parte questa figura sembra perdere di importanza in prossimità del periodo jenese, ciò accade solo sulla superficie della stratigrafia speculativa hegeliana, mentre in profondità, come mostra la rilettura del sacrificio di BN, resta uno snodo attraverso cui l'autore cerca l'unità di umano e divino, di finito ed infinito ed avvia una "straordinaria e cruciale rivalutazione" del cristianesimo[80]. Ricorrendo ad una precedente distinzione, si potrebbe dire che tutto ciò è possibile con il passaggio di Gesù da allegoria a simbolo, dalla scissione ancora irrisolta, come una porta aperta sul cattivo infinito[81], all'indifferenza dell'assoluto nel periodo di Jena.

Religione e Gestalt politica

A Francoforte l'incompiutezza della conciliazione di Gesù, i limiti del suo tentativo, si riflettono sulla sorte della comunità dei fedeli, con inevitabili conseguenze sulla forma e la pratica del potere politico. Finita la vita terrena del loro maestro, costoro debbono tenersi uniti scegliendo tra due alternative: massima intensità del sentimento e minima estensione della cerchia che ne è legata; oppure ampiezza massima della comunità dei

---

[78] GCS 397; ted. 284. Va sottolineato che successivamente, nella già citata *Filosofia dell'arte*, Schelling ricorre ad un'espressione analoga proprio descrivendo l'essenza della tragedia: "Che un innocente sia senza rimedio trasformato in colpevole dal destino, è […] la sorte peggiore che si possa immaginare. Ma che questo colpevole-incolpevole [*schuldloser Schuldige*] si accolli volontariamente il castigo, questo è l'elemento sublime nella tragedia, ciò unicamente per cui la libertà si strafigura sino alla perfetta identità con la necessità", PhK 343; ted. 699.

[79] Sulla citata incapacità di Hegel di concepire la coappartenenza di divino e destino, come limite nella concezione di quest'ultimo e, in generale, del tragico francofortese, cfr. Goldoni (1992), p. 33. Düsing ritiene che non si possa parlare di un'autonoma teoria hegeliana del tragico prima dell'affrancamento dall'influsso francofortese di Hölderlin e della tragedia nell'etico di BN, cfr. Düsing (1988), p. 35. Schulte, che vede nella delineazione del modello autonomo di BN il tentativo di piegare e superare la teoria estetica del tragico in un peculiare uso politico e sottolinea che Hegel non utilizza un modello "simmetrico" della tragedia, ma (a differenza dalle successive opere) uno "asimmetrico", ovvero non pone in campo forze contrapposte e parimenti legittime, ma opera una sussunzione di una delle due, come nel caso delle Eumenidi, che sono riconosciute solo rinunciando alle loro pretese, cfr. Schulte (1992), pp. 63 ss.

[80] Gérard (1998), p. 368.

[81] Cfr. *Il progetto fondamentale per 'Lo spirito del cristianesimo'*, STG 539; ted. 389.

fedeli a prezzo di un legame superficiale, posto interamente nell'esteriorità[82]. Imboccano la seconda via, il che significa mondanizzazione e positività e, addirittura, *abdicazione alla completa abdicazione* di Cristo al mondo[83]. Perfino l'amore viene meno; dopo essere stato "spirito del cristianesimo", cede il passo ad una religione che unisce i fedeli, ancora intrisi della mentalità ebraica, nell'immagine del Cristo risorto, "un residuo *realistico* che impedisce la manifestazione compiuta dello Spirito"[84].

Secondo Hegel "è un lato caratteristico della comunità che il divino il quale la unifica abbia per essa la forma di un dato"[85]; pertanto la religione è "manifestazione in forma oggettiva" di quel sentimento, la "fede"[86] che, se restasse circoscritto alla soggettività dell'individuo, non potrebbe affermarsi come la manifestazione "visibile" dello "spirito invisibile"[87] intorno a cui si riunisce il corpo sociale: "la comunità ha bisogno di un Dio che sia il Dio della comunità" ma non come "simbolo", come "allegoria", bensì come "ciò che è nel cuore", "spirito che compenetra tutti"[88]. Se tuttavia questo "bisogno" riducesse il divino ad uno "spirito estraneo sentito come estraneo", un "opposto" da cui dipendere, si rinnoverebbe una soggezione analoga all'ebraismo, soccombendo ad un destino identico a quello che si doveva superare[89]. Tale è l'interpretazione del cristianesimo, nel quale "la divinizzazione di un solo uomo trasforma il messaggio d'amore in una religione positiva"[90], che tutto riduce alla composizione fittizia di un cerimoniale, ad un'unità come mera simulazione della vita[91], ancora distante dall'*ideale essere uno* di BN[92].

---

[82] GCS 436 ss; ted. 322 ss.

[83] GCS 443 ss; ted. 330 ss.

[84] Borghesi (1995), p. 186.

[85] GCS 450; ted. 336.

[86] Per l'autore il suo accostamento all'amore e la connessa distinzione dall'intelletto non rivelano un anelito verso una realtà separata e trascendente, ma una vera e propria "nostalgia" dell'origine, un sentimento che è "presentire e riconoscere il divino", anche se in modo ancora confuso. Ciò significa un'immanenza per cui "il divino è nel credente stesso che ritrova se stesso, la propria natura, in quello in cui crede", GCS 415; ted. 302.

[87] GCS 443; ted. 329.

[88] GCS 447; ted. 333. Il riferimento critico al simbolo ed all'allegoria non inficia, ma piuttosto conferma la possibilità del parallelo istruito con Schelling, che scrive infatti: "Tutto ciò che è simbolico è anche assai facilmente allegorizzabile, giacché il significato simbolico include in sé l'allegorico, proprio come nell'uni-formazione [*Ineinsbildung*] dell'universale e del particolare è anche contenuta l'unità del particolare con l'universale e con essa quella dell'universale col particolare", PhK 108; ted. 409. Scrive Düsing: "Solo quando l'amore si oggettiva e diviene costante con la produzione dell'immagine di Dio, allora diventa religione. Essa rappresenta l'eticità di una comunità e le dà contemporaneamente un punto fermo. Con ciò nella religione, secondo Hegel, sono unificati il sentimento per sé inarrestabile dell'amore e la riflessione che oggettiva, che dà una forma al sentimento e lo fissa", Düsing (1977), p. 37.

[89] GCS 449 ss; ted. 334 ss.

[90] Danese, Di Nicola (1977), p. 139.

[91] "Ogni religione positiva parte da qualcosa di opposto, un qualcosa che non siamo e che dobbiamo essere; essa colloca dinanzi al suo essere un ideale, per poter credere nel quale esso deve essere una potenza. Nella religione positiva l'essente, l'unificazione, è solo una rappresentazione, un pensato", *Fede ed essere*, STG 534 s; ted. 385.

[92] "Solo ciò che non è divino, solo ciò che non ama deve avere la sua divinità nell'idea, fuori di sé […]. Se l'amore, Dio, abita negli uomini, allora possono esserci degli dei; ma se l'amore e Dio non abitano tra gli

Nelle intenzioni di Hegel la religione deve invece eliminare la scissione tra potere e sudditi, abbattendo sia i limiti verticali di cielo e terra, sia quelli orizzontali di Chiesa e Stato, non secolarizzando, né confessionalizzando, ma scegliendo l'autentica realizzazione dell'etico come *corpo riconciliato e vivente* della comunità. Pur ritenendo inattuabile già a Tubinga una riproposizione del modello greco, l'autore continua tuttavia a subirne la potente suggestione di un'unità armonica, in cui interagiscano "spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica popolare"[93] ed è questa persuasione che, attraverso la complessa maturazione del suo orizzonte speculativo, continua a sostenerlo nel tentativo di individuare una *Gestalt* vivente dell'eticità, basandosi sul "carattere totale" della religione[94].

Che vi si riconosca o no l'impulso della *Vereinigungsphilosophie* hölderliniana[95], le serrate meditazioni francofortesi sull'argomento, che si sviluppano in senso speculativo e *perciò* classicamente politico, paiono confermare la tesi di una svolta, con cui Hegel passa da "critico della chiesa" a "filosofo della propria epoca"[96].

Nella "religione come organo teoretico capace di esplicare la vita dell'intero" Hegel potrebbe aver colto e sviluppato storicamente la suggestione dell'*amor Dei intellectualis*,

---

uomini, si deve allora dire che nessun Dio è possibile. Gli dei sono solo gli ideali delle singole separazioni, e quando tutto è separato, uno solo è l'ideale", *Il progetto fondamentale per 'Lo spirito del cristianesimo'*, STG 542; ted. 391.

[93] VoCh 58; ted. 27 (Sg1 197 ss; ted. 111 s).

[94] Gérard (1998), p. 355. Secondo Küng nell'"autentica svolta cristologica" francofortese la trascendenza kantiana ed illuministica di Dio è posta nello specchio ustorio dell'unità di finito ed infinito, servendosi dell'uni-totalità del pensiero greco, cfr. Küng (1972), pp. 158 ss. Hegel, scrive successivamente l'autore "vuol […] comprendere e fraintendere nello stesso tempo", cercando di sprigionare i germi della tradizione classica presenti nel messaggio cristiano, cfr. *ivi*, pp. 509 ss. Anche Bourgeois sottolinea la prevalenza di un modello ellenizzante -cfr. Bourgeois (1986), pp. 449 ss- e colloca la vera "conversione cristiana della speculazione hegeliana" in una fase successiva, allorché alla matrice sostanzialista del pensiero greco il filosofo sostituisce quella soggettivista del cristianesimo, cfr. Bourgeois (1992), p. 66 s.

[95] Si può infatti rilevare una forte analogia con le posizioni di Hölderlin del frammento *Über Religion*, risalente agli anni 1796/97, dove ricorre l'opposizione tra vita segnata dal bisogno, servile (*notdürftiges, knektisches Leben*) e vita superiore o spirituale (*höheres*, *geistiges Leben*), ponendo la prima sotto la ferrea necessità dei concetti (*eiserne Begriffe*) ed indicando nella seconda la prospettiva di un superiore illuminismo (*höhere Aufklärung*), cfr. Hölderlin (1995), II, pp. 382 ss. Sullo sfondo del comune interesse per l'*ethos* degli antichi (cfr. *ivi,* p. 384), Hölderlin individua nel *mito* il senso dell'unità profonda che la religione sa cogliere nelle determinazioni finite, cosicché nelle sue "relazioni" convergono e sono superate quelle "intellettuali, morali giuridiche da una parte, e fisiche, meccaniche, storiche dall'altra", *ivi*, p. 387. Sul parallelismo tra i concetti di vita, cfr. Yorikawa (1996), p. 82. Secondo Jamme la critica di Hölderlin all'"illuminismo dell'intelletto" punta sul fatto che la "religione illuminata e la critica del mito hanno sdivinizzato la terra e la natura e le hanno consegnate all'attacco distruttivo dell'uomo"; per questo Hölderlin e Hegel "rifiutano la posizione fondamentale dell'illuminismo rispetto alla realtà: la riduzione del reale ad un oggetto d'uso", Jamme (1980), p. 133 e p. 139. Sul parallelo sviluppo delle posizioni di Hölderlin ed Hegel, cfr. Id. (1983b), pp. 317-348.

[96] "Prima dell'incontro con Hölderlin a Francoforte Hegel era un critico della chiesa ed un analista delle relazioni storiche e), p. 39 s.

inteso da Spinoza come "culmine della vita speculativa e della vita sociale"[97]; ma potrebbe anche aver meditato sulla sublimazione platonica dell'*eros*, che oltrepassa le individualità e sviluppa nell'unione una valenza estetica, che è anche *classicamente* etica[98]. Due prospettive, queste, tutt'altro che alternative nel suo progetto e capaci di un decisivo impulso per un'evoluzione che mira a sovrastare tanto l'implosione egoistica del sentimento, quanto la scissione insanabile del giuridico.

Il nucleo speculativo di tale passaggio è esposto nel *Frammento di sistema*, in cui si legge che "la filosofia deve terminare con la religione"[99]; descritta come "elevazione [...] da vita finita a vita infinita"[100], quest'ultima ha ben poco di mistico ed è piuttosto intesa come superamento della filosofia stessa, che qui è ancora trattata come un sapere riflessivo[101], colto nell'atto di esperire le sue estreme possibilità[102] e di togliersi nella "vita" come "unione di unione e di non-unione"[103]. Cadere nella trappola dell'intelletto, sarebbe incorrere nella positività in cui l'uomo "pone la vita infinita [...] fuori di sé" e "allora adora Dio"[104]. Benché dopo un anno, nella *Differenza* jenese, il primato della filosofia come sapere che l'assoluto ha di sé[105] colpisca con il tono di una tematica e nuova rivendicazione, si può leggere in questa lo sviluppo dell'istanza fondamentale del *Frammento* (cioè superare l'intellettualismo costitutivamente incapace di cogliere l'unità vivente), riformulando nell'"identità dell'identità e della non identità" le parole sull'*unione* dello scritto francofortese[106].

Grazie alle basi poste in quest'ultimo, il guadagno di una simile vita-unità consente il definitivo congedo dell'estraneità di un Dio infinito e trascendente e permette di richiamare quanto sopra è stato sottolineato circa la rilettura dell'immanenza spinoziana[107]. Ciò comporta senz'altro un riassetto del sistema del sapere ed un

---

97 Cfr. Chiereghin (1961), p. 80 s.

98 Cfr. Rizzi (1993), p. 56.

99 SyF 476; ted. 348.

100 SyF 474 s; ted. 347.

101 Sul carattere tutt'altro che mistico, irrazionale ed immediato del passaggio alla vita infinita, cfr. Chiereghin (1992), p. 33.

102 "In ogni finito ha da mostrare la finitezza e da richiederne il compimento [*Vervollständigung*] per mezzo della ragione [...] e porre così l'infinito fuori del suo ambito", SyF 476; ted. 348. In merito, cfr. Chiereghin (1961), p. 69; Rohrmoser (1961), pp. 55 ss; ancora sul ruolo della religione come mediazione speculativa, cfr. Yorikawa (1996), p. 83 s.

103 SyF 475; ted. 348. Hegel sviluppa nel *Frammento* la connessione tra spirito e vita, descrivendo l'"individuo" come un "organismo", una "pluralità infinita, perché viva"; esso non si costituisce semplicemente come singolo opposto al molteplice, ma ricomprende e supera al suo interno questa polare codeterminazione, che è appunto "unione dell'unione e della non unione". Ne è investita anche l'immagine dell'uomo, che per questo è "una vita individuale in quanto è altro da tutti gli elementi, dall'infinità delle vite individuali fuori di lui, ma è al contempo una vita individuale solo in quanto è una cosa sola con tutti gli elementi, con l'infinità delle vite fuori di lui", cfr. *ivi* 473; ted. 346. Sull'importanza di SyF per lo sviluppo del concetto di organismo, anche attraverso un riferimento ai coevi testi schellinghiani, cfr. Yorikawa (1996), pp. 80 ss.

104 SyF 475; ted. 347.

105 "L'assoluto deve essere costruito per la coscienza, questo è il compito della filosofia", Diff 18; ted. 16.

106 Diff 79; ted. 64.

107 Osserva Chiereghin: "Hegel è arrivato, con Spinoza, a constatare l'insufficienza di ogni singola determinazione a permanere in se stessa, qualora ci si attenga alla sua finitezza, a constatare la necessità per

'ridimensionamento' della religione[108], ma quest'ultima può trarre pieno beneficio dalla ritrovata unità di umano e divino e far valere tale acquisizione grazie al fatto che in essa "lo spirito non è nell'idealità della scienza, bensì in rapporto con la realtà"[109], rivelando la sua importanza strategica proprio in BN, dove Hegel pone "nella religione, nel Dio comune e nel servizio" la possibilità di una completa riunificazione dell'esistenza scissa, così da ricostituire l'"essere-uno dell'infinitezza e della realtà nell'organizzazione etica"[110].

Mentre la consapevolezza speculativa di tale unità appare, già nella *Differenza*, come privilegio di un sapere filosofico che rischia di rimanere *esotericamente* confinato; *mentre* l'arte subisce l'immediata suggestione della produzione individuale, la religione è "prodotto di una moltitudine, di una comune genialità, ma ‹è›anche appartenente ad ogni singolo individuo"[111]. È proprio a questo carattere essoterico e "totale"[112] che Hegel fa appello nella ricerca di una *Gestalt* dell'etico, recuperando l'"efficacia sulla vita e sull'agire", "sull'immaginazione e sul cuore" della "religione popolare" tubinghese[113] e trovando nella predetta valenza *simbolica* del Cristo il luogo dell'"assoluta indifferenza dell'ideale e del reale"[114].

Ciò fornisce ad Hegel un nuovo strumento critico per guardare a diritto e politica della storia ebraica, ma soprattutto della Germania del suo tempo, come ad un mero simulacro abbandonato dalla vita dello spirito (*Geist*), dall'"unità vivente del molteplice" (o "legge vivificante in unione con il molteplice che ne è vivificato") e consegnato nelle mani della legge (*Gesetz*), intesa come "unità semplice che [...] è

---

ogni finito di riferirsi alla totalità per poter esistere, di riconoscersi come modificazione provvisoria a parziale dell'infinita esistenza per adempiere al proprio compito fugace nella vita dell'intero. Tale riconoscimento Hegel chiama *religione*", Chiereghin (1961), p. 70 e cfr. *ivi*, pp. 75 ss. Anche Rizzi, facendo riferimento ad un'immanenza di derivazione spinoziana, propone una ridefinizione critica del ruolo della religione a Francoforte, allo scopo di "trasformare la tensione escatologica in un orizzonte pratico possibile, ossia di spingere fino al suo 'compimento' il senso della giustizia attraverso l'orientamento delle azioni [...] ad un'effettiva integrazione della legge", Rizzi (1988), p. 405.

[108] Come nota Küng, la religione unisce la fase *teologica* francofortese con gli interessi filosofici di Jena: "La stessa collocazione, così esplicita, della filosofia al di sopra della teologia che troviamo nello scritto sulla *Differenza* e poi anche nell'importante saggio *Glauben und Wissen*, è solo in parte una novità [...]. Ciò che precedentemente si chiamava *religione* era a suo modo già allora un *pre-ultimo*, una fase del passaggio che bisognava superare. La filosofia razionale tradizionale resta pertanto subordinata sia alla religione che alla vera filosofia (speculativa), mentre [...] la filosofia viene compresa come la più eccelsa forma concettuale della religione elevata a coscienza concettuale", Küng (1972), p. 199; più diffusamente, cfr. *ivi*, pp. 193 ss. Da un'ottica assai differente, ma con esiti non del tutto difformi rispetto a quanto appena letto, Marcuse sostiene che "Hegel comprese che la verità rivelata dal vangelo faceva appello essenzialmente all'individuo, e all'individuo distaccato dal suo contesto sociale e politico: lo scopo principale del Vangelo consisteva nel salvare l'individuo, non la società o lo stato. Non era dunque la religione che poteva risolvere il problema, né la teologia poteva enunciare i princìpi per ristabilire la libertà e l'unità", Marcuse (1966), p. 53.

[109] Cfr. ÜN 460 e Rosenkranz (1974/1844), p. 153.

[110] Cfr. BN 76 s; ted. 462.

[111] Diff 93; ted. 75.

[112] Cfr. Gérard (1998), p. 355 e p. 365 s.

[113] VoCh 43, 49; ted. 14, 19 (Sg1 181, 188; ted. 96, 102).

[114] BN 76; ted. 462.

un semplice pensato, un qualcosa di non vivente”[115]. Un tema che dallo *Spirito del cristianesimo*[116] e dallo scritto sul Württemberg[117] passa alla *Costituzione della Germania* ed al frammento *La crescente contraddizione* (*Der immer sich vergrössende Widerspruch*), più noto nell’edizione italiana come *Libertà e destino*[118].

Il soffio di una vita migliore

Proprio in quest’ultimo scritto la meditazione sul religioso e sulla sfera civile è occasione di importanti considerazioni circa la legge, che consentono un’ulteriore approssimazione alla tragedia nell’etico di BN. Il quadro del *Frammento di sistema* trova qui un parallelo nella contrapposizione tra “vita sussistente” (*bestehendes Leben*), “vecchia” (*altes*), “arida” ed “intellettuale” (*dürres Verstandesleben*), “limitata” (*beschränktes*), “peggiore” (*schlechteres*) e “vita migliore” (*besseres Leben*)[119]. L’uomo, osserva storicizzando Hegel, non si riconosce più nella “vecchia vita”, condotta sotto il segno di un’ “ordinatissima signoria sulla nostra proprietà”, in una condizione di “piena sudditanza” che ha come correlati l’“autoannientamento” (*Selbstvernichtung*) e l’“elevarsi [*Erhebung*] nel pensiero del cielo”, caratteristiche già riconosciute nell’*anima bella*. Considerando l’affermazione della borghesia, l’autore non può che riconoscerne l’incompiuto superamento della “vecchia vita” e riassume criticamente il passaggio, servendosi della proprietà: la “*necessitas* del tempo” ne ha eroso la forma sedimentata nell’ordine tradizionale, redistribuendone la titolarità e cambiando la natura stessa del suo esercizio, che si coniuga ora con un’illimitata ricerca del “lusso”, nella quale “l’uomo

---

115 SyF 475; ted. 347.

116 Hegel descrive la “nazione ebraica” al tempo di Gesù come quella in cui “lo spirito si è ritirato da una costituzione e dalle sue leggi” e, poco dopo, ne fornisce un’altra caratterizzazione analoga a quella della Germania di *Liberà e destino* e della *Costituzione*: “non ci dà più l’immagine di un tutto; una generalità lo tiene ancora insieme”, *Il progetto fondamentale per ‘Lo spirito del cristianesimo’*, STG 535; ted. 386.

117 Nel frammento, in termini pressoché identici, cfr. Wü 322 s; ted. 269 s. In merito cfr. Chiereghin (1992), p. 34 s.

118 Il titolo *Freiheit und Schicksal* è dovuto a Lasson, cfr. Hegel (1913), pp. 138-41 e rimane nell’edizione degli scritti politici curata da Cesa, cfr. SP 9-11. Considerato come una seconda *Introduzione* a VD, lo scritto è generalmente ricondotto agli anni 1799-1800 e Kimmerle ne colloca la redazione tra GCS e SyF, cfr. Kimmerle (1976), p. 352. Per ulteriori datazioni al periodo di Francoforte, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 106 ss, Schüler (1963), p. 133; Moldenhauer, Michel (1970), p. 635. Sull’appartenenza al periodo jenese, cfr. Haering (1963/1938), pp. 316 ss; Rossi (1976), pp. 261 ss. Del frammento fornisce una traduzione ed un’analisi storico critica il Luporini, che lo considera successivo al *culmine mistico-teologico* della speculazione hegeliana del *Frammento di sistema*, cfr. Luporini (1945); per una successiva traduzione corredata da commento, cfr. Bodei (1965).

119 Cfr. VW 10 s; ted. 16 s (anni 1799-1801). Rossi sostiene che per “vita” Hegel “rinunzia ad un senso terminologicamente tecnico (vita=intero), riportandolo al significato ordinario, e parlando, come mai avrebbe fatto al tempo dello *Spirito del cristianesimo* o del *Frammento di sistema*, di *vita sussistente* […] *vecchia*, *intellettuale* e soprattutto di *cattiva vita*”, Rossi (1976), p. 262. Stranamente l’autore, oltre a trascurare che l’opposizione hegeliana tra due “vite” è in vista del recupero dell’intero organico (sul quale Rossi punta con forza), trascura anche che la *vita limitata* (*beschränktes Leben*) riprende un’espressione del *Frammento*, ponendosi in stretta connessione con esso, cfr. SyF 476; ted. 348.

è stato fatto signore e il suo potere sulla realtà elevato al sommo". Su quest'epoca, segnata dalla contraddizione tra "la cattiva coscienza di rendere assoluta la nostra proprietà, le cose" e l'"accresciuto soffrire degli uomini", Hegel avverte ora spirare "il soffio di una vita migliore", che ne produrrà il superamento grazie alle suggestioni di "grandi caratteri di singoli uomini" e di "poeti", ma soprattutto grazie alla consapevole ricostruzione dell'unità nella "metafisica", in cui "le limitazioni ricevono i propri confini e la loro necessità nella connessione dell'Intero". L'alternativa è tra la "morte perpetua" e una "nostalgia" per l'unità originaria che si manifesta come "anelito a superare il negativo del mondo sussistente, per potersi trovare e godere in esso, per poter vivere". Chi prova tutto questo ha "coscienza dei limiti" e "vuole soffrire", affrontando il dolore senza riserve[120].

Se ciò, come osserva un commentatore, significa "assumere su di sé la tragedia del negativo"[121], allora Hegel è finalmente in grado di congedarsi proprio dalla citata *anima bella*[122].

All'interno di tale svolgimento acquista un peso crescente l'insieme di rapporti che, in anni successivi, Hegel raccoglierà nello *Spirito oggettivo*. Come si è visto, le meditazioni francofortesi sull'*Economia politica* di Steuart individuano nella sfera economica e giuridica della modernità un imprescindibile termine di confronto[123], nel segno di un costante tentativo di coniugarla con l'unità dell'uomo[124]. Fin dallo *Spirito del cristianesimo*, a dispetto del superamento nell'amore[125], la richiesta del *Vangelo* di

---

[120] VW 9 ss; ted. 16 ss (anni 1799-1801). Sul nesso spirito-vita infinita a Francoforte, cfr. Düsing (1977), p. 40; sulla *nostalgia* scrive Bodei che essa appare come "la storia dei tentativi compiuti dalla cultura tedesca dopo Kant per uscire da quelle contraddizioni che la filosofia kantiana aveva posto: fra fenomeno e cosa in sé, fra moralità e legalità, fra libertà e necessità", Bodei (1965), p. 476. Per un'analisi più dettagliata del passo ed i possibili termini di riferimento storiografici, cfr. Rossi (1976), p. 275. Sul ruolo del frammento in questione nell'evoluzione della sistematica hegeliana, in particolare sulla connessione tra metafisica e pensiero politico dell'intero, cfr. Kimmerle (1982), pp. 43 ss. In base alla preminenza assegnata alla metafisica come luogo del superamento tra finito ed infinito Yorikawa ritiene lo scritto non riconducibile alla *Verfassung*; secondo l'autore "si tratta più di una *Aufhebung* della vita come negazione di se stessa, che della *Aufhebung* religiosa e politica della vita. Solo nel passaggio a Jena la sistematica che emerge dal superamento-toglimento metafisico dell'opposizione tra finito ed infinito si sviluppa per Yorikawa in "riflessioni legate alla prassi in rapporto alle divisioni politiche e religiose", cfr. Yorikawa (1996), p. 70 e p. 77 s.

[121] Rossi (1976), p. 265.

[122] Scrive Hegel: "Il soffrire dell'uomo che non ha riflessione sul proprio destino è senza volontà, poiché egli onora il negativo, i limiti, solo nella forma della loro esistenza giuridica e autoritaria [*rechtliches und machthabendes Dasein*] come invincibile, e prende le proprie determinatezze e le loro contraddizioni come assolute e ad esse, anche perfino se ledono i suoi impulsi, sacrifica sé e gli altri", VW 9; ted. 16 (anni 1799-1801).

[123] Cfr. Rosenkranz (1974/1844), p. 107.

[124] Cfr. Waszek (1998).

[125] "Neanche gli amanti possono trattenersi dal riflettere su questo lato dei loro rapporti; ed anche se l'uso fosse comune, resterebbe tuttavia indeciso il diritto al possesso [...]. Se pure il possessore pone l'altro nel suo stesso diritto di possesso, tuttavia la comunanza dei beni è solo il diritto di ognuno dei due alla cosa", *L'amore*, STG 531 s; ted. 381 s. Danese e Di Nicola parlano di "incapacità hegeliana di cogliere nell'amore il superamento del diritto", poiché Hegel "non ha colto il Trascendente come Tu nel quale si realizza la mediazione tra le persone che progressivamente e dialetticamente si 'alienano' (nell'accezione positiva) in esso", Danese, Di Nicola (1977), p. 202 e p. 204.

"disprezzare la ricchezza" si scontra infatti con un "destino della proprietà divenuto [...] troppo potente" ed al quale appartiene la "virtù" della "rettitudine" (*Rechtschaffenheit*)[126]. Nel contempo, il faticoso lavoro sull'unione vitale e sull'organico serve a rileggere la dimensione pubblica del diritto contro il processo di frammentazione e privatizzazione a cui è soggetta anche nella dinamica tra Impero e *Länder*: il problema affrontato nella *Costituzione della Germania*[127].

È altrettanto significativo che in *Libertà e destino* la positività del diritto e della "vita sussistente" ed "intellettuale" sia addirittura posta come garanzia della "verità" del finito rispetto alla violenza di una lotta tra particolari. Scrive Hegel in un passo che merita di essere citato per intero: "Il limitato può essere assalito nella sua propria verità, che in esso risiede, e condotto in contraddizione con essa: la sua signoria si fonda non sulla violenza di particolari contro particolari, bensì su universalità; questa verità, il diritto, la quale esso rivendica per sé, gli deve esser tolta ed attribuita a quella parte della vita che viene richiesta. Questa dignità di una universalità, di un diritto, è ciò che rende così timida, come quella che vada contro coscienza, l'esigenza del soffrire degli impulsi che vengono in contraddizione con la sussistente vita, vestita di quell'onore. Al positivo del sussistente, che è una negazione della natura, viene lasciata la sua verità: che un diritto deve esserci"[128].

L'autore non trascura le pericolose implicazioni di questa logica: se il particolare può essere destituito di fondamento in quanto non corrisponda alla verità-diritto, a cui pretende di richiamarsi e che può essere riconosciuta ad un altro, anche la stessa verità-diritto (per le medesime ragioni) si rivela un particolare se messa a confronto con altre ed è esposta alla destituzione, aprendo una rincorsa al cattivo infinito. In tale contesto, pur se *abbandonato dallo spirito*, il diritto conserva dignità (*Würdigkeit*) ed onore (*Ehre*) che vengono dal semplice simulacro dell'*universalità* e generano *timore* in chi, soffrendo sotto il suo giogo, si trova al bivio tra la soggezione della *paura* o la sofferta *nostalgia* della libertà.

È questa la situazione in cui si trova la Germania: "Nello Stato tedesco, l'universalità che ha il potere, come fonte di ogni diritto, è sparita, perché si è isolata, facendosi un particolare. L'universalità è perciò presente soltanto come pensiero, non come realtà"[129]. La signoria del limitato e la *legge* come *lacuna di vita* (l'astratto succedaneo di una realtà ridotta a possibilità e perciò anch'essa astratta), sono tutto quel che resta nella

---

[126] GCS 386; ted. 273 s. Che rispetto a Jena il problema sia individuato e posto nei tratti essenziali è suggerito dalla successiva collocazione della *Rechtschaffenheit* (e del connesso sistema delle virtù) nella *Verfassung* dello Stato di SdS; qui l'"eticità relativa" abbraccia relazioni che lascia sussistere nella loro determinatezza e "produce il diritto ed è rettitudine [*Rechtschaffenheit*]" (SdS 211; ted. 331), prendendo corpo in un ceto "che si costituisce nel lavoro del bisogno, nel possesso, nell'acquisto e nella proprietà" e la cui unità, "assolutamente ideale, un pensato a causa della solidità della differenza, riceve una realtà soltanto nel popolo", *ivi* 219; ted. 336.

[127] Cfr. Bourgeois (1970), pp. 98 ss. Sulla consapevolezza dell'irrecuperabilità del modello greco come elemento nuovo del passaggio da Berna a Francoforte, cfr. Id. (1969), p. 56.

[128] VW 11; ted. 18 (anni 1799-1801).

[129] VW 11; ted. 18 (anni 1799-1801).

positività del diritto. A fronte di tutto ciò, come si legge nello scritto sul Württemberg, "il coraggio di operare secondo giustizia è l'unica forza che possa eliminare le parti pericolanti, nel rispetto dell'onore e dell'ordine, e che possa produrre una situazione finalmente sicura"[130].

Se dunque già in *Libertà e destino* è l'*intero* a conferire il diritto ai *particolari*[131], qui sono poste le premesse dei successivi sviluppi di BN, dove l'*intero* stesso riconosce, accoglie e disciplina anche le potenze dell'ipogeo e dell'economia, mutando le Erinni in Eumenidi: "La metafisica giuridico-politica di Jena è già chiaramente formulata"[132].

Le *Lezioni sul diritto naturale*, coeve a BN e riassunte da Rosenkranz come parte finale di SdS (la cosiddetta *Fortsetzung* del manoscritto)[133] mostrano in che modo la valenza *simbolica* della religione conservi questa presenzialità dell'intero, che nell'agire umano si manifesta attraverso la citata *nostalgia* come segno di un'eccedenza totalmente sconosciuta allo stesso diritto, garantendo alla religione una posizione del tutto peculiare rispetto a quest'ultimo, appiattito sulla mera astrazione dal reale[134]. La fallacia della conciliazione cristiana, denunciata nelle pagine francofortesi, diviene oggetto di un'ulteriore interpretazione, che ne accentua il carattere di manifestazione storica, di inizio di una "nuova religione", di cui "Cristo è divenuto il fondatore [...] per aver espresso con intima profondità il dolore del suo tempo, per aver innalzato su di esso la forza della divinità dello spirito, l'assoluta coscienza della conciliazione che portava con sé, e per aver risvegliato, attraverso la propria certezza, la certezza degli altri". La sua individualità sacrificata rende *ora* possibile la "ricostruzione dell'armonia indifferente" nel segno di una "riconsacrazione dell'uomo", che resta tuttavia ancora incompiuta ed oggetto della fede e di un sapere finito, che le dà figura e presenza nel dogma trinitario. Riconosciuti quali "forme finite del cristianesimo" sia il cattolicesimo ("religione bella")[135], sia il protestantesimo (aberrazione della sempre carente "soggettività nordica"), Hegel concepisce la "necessità del suo trapasso" in una "terza forma di religione" grazie alla "mediazione della filosofia". Un *trapasso* che deve garantire la rinascita dello "spirito etico", realizzando la piena e coraggiosa presa in

---

[130] Wü 322; ted. 269.

[131] Cfr. VW 11; ted. 18 (anni 1799-1801).

[132] Rossi (1976), p. 275.

[133] Sulla storia e la datazione del manoscritto, cfr. *Editorischer Bericht*, in GW V, 698-702.

[134] "Poiché nella religione lo spirito non è nell'idealità della scienza, bensì in rapporto con la realtà, esso ha necessariamente una forma limitata, che, fissata per sé, costituisce il lato positivo di qualsiasi religione", ÜN 460 e Rosenkranz (1974/1844), p. 153.

[135] In questo caso Hegel attribuisce al cattolicesimo quel carattere che, in termini più generali, nella coeva *Filosofia dell'arte* Schelling attribuisce al cristianesimo; mentre nella mitologia dei Greci l'infinito è intuito simbolicamente e cioè come presente nel finito e ciò costituisce lo sviluppo del destino come differenza, passaggio o caduta dall'identità della natura, il cristianesimo fa del finito una semplice allegoria dell'infinito, ovvero assume quello in questo, dissolvendo il primo. In una simile visione si passa dal destino alla provvidenza ovvero alla ricostruzione dell'identità come incondizionata sottomissione del finito; ciò fa sì che il rapporto degli antichi col destino sia descrivibile come sublimità della ribellione, mentre quello del cristianesimo e della modernità con la provvidenza sia la bellezza, cfr. PhK 124, 138, 142 ss; ted. 430, 447, 452 ss.

carico dell'opposizione, che la fede positiva ha demandato ad un Dio trascendente e che il diritto ha affidato all'universale[136]. Solo così sarà possibile superare la prosaicità particolarista appena descritta nello Stato tedesco[137].

Da protagonista di una conciliazione fallita, a Jena Cristo diviene il fuoco prospettico di una meditazione su infinito e finito[138] che investe la religione e permette una rilettura della positività (compresa quella del diritto), facendola passare da ineliminabile e pericoloso strumento ad opportunità per dare figura (*Gestalt*) all'unione di divino ed umano. E soprattutto il suo *sacrificio* sembra trovare ora tutta la tensione ed il dolore, che in precedenza Hegel non aveva saputo riconoscergli.

Restando fedele all'esigenza espressa a Francoforte, allorché ha descritto le "pratiche religiose" come tentativo di "presentare l'unificazione nell'ideale come pienamente esistente [...] e di confermarla in un agire"[139], Hegel sviluppa nella *Fortsetzung* la duplice valenza della "tradizione religiosa": "da una parte l'idea speculativa dello spirito, dall'altra

---

[136] "Una nuova religione che prenderà in sé il dolore infinito e tutto il peso del suo opposto, ma risolvendolo con purezza e senz'alcuna confusione, quando ci sarà un popolo libero e la ragione avrà rigenerato la sua realtà come spirito etico, che avrà l'audacia di assumere la sua pura forma sul suo proprio terreno e con la sua propria maestà", ÜN 463 ss e Rosenkranz (1974/1844), pp. 157 ss. Altrettanto significative sono le assonanze con la parallela meditazione condotta nello steso periodo da Schelling, che proprio sulle pagine del *Kritisches Journal* annuncia il "vangelo assoluto" come "il tempo del vero vangelo della conciliazione del mondo con Dio"; ciò "dovrà essere celebrato nella filosofia, il cui senso e significato possono essere colti solo da colui che riconosce in essa la vita della divinità neotestamentaria", Schelling, *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, in GW IV, 274. Su Schelling come autore del saggio, cfr. Tilliette (1972), p. 149 s.

[137] La complessità del rapporto di Hegel con il protestantesimo e la sua teologia è posta in luce da Barth, che del Settecento illuminista critica il tentativo di "sperimentare e conoscere l'essenza del cristianesimo" in cui "umanizzazione doveva significare: non il superamento, ma l'attrazione di Dio nel cerchio della sovrana autocoscienza umana", Barth (1979), p. 130 s. Si tratta di una quadruplice sussunzione (statualizzazione; imborghesimento o moralizzazione; scientificizzazione o filosoficizzazione"; individualizzazione o interiorizzazione), che comporta "uno svuotamento invisibile, non una rottura" rispetto al problema teologico, da parte di una ragione che in modo contraddittorio e fallimentare proclama la propria autonomia, ma mantiene la differenza qualitativa del trascendente, cfr. *ivi*, pp. 132-61 e pp. 171-8. La moralizzazione del cristianesimo, in particolare, è volta a "corrispondere ai bisogni ed alle speranze attuali" dell'individuo (*ivi*, p. 143) ed in tale direzione vanno cercati i presupposti teorici di alcune posizioni hegeliane tra Berna e Francoforte, volte a riportare il messaggio della fede alla storicità dell'esperienza umana: la critica alla "dottrina dell'atto rivelatore e riconciliatore di Dio verso l'uomo" o la figura del Cristo come "maestro illuminato ed illuminante", cfr. *ivi*, pp. 153 ss. In tale prospettiva Hegel incarna più di ogni altro la "fiducia ingenua" del XVIII secolo e addirittura ne compie il processo di umanizzazione-razionalizzazione: "Hegel, per il fatto che il razionale è diventato storico e lo storico razionale, si è fondamentalmente e definitivamente liberato dal Dio che in qualche modo si contrappone alla ragione", *ivi*, p. 439. Ma proprio nella fondazione della dialettica come metodo universale, pienamente logico ed umano (cfr. *ivi*, pp. 445-7) Barth individua il limite del suo tentativo e la perfezione del predetto "svuotamento": "Il Dio di Hegel è [...] prigioniero di se stesso. Comprendendo tutto, comprende infine, e al massimo grado, anche se stesso e, facendo ciò nella coscienza dell'uomo, viene dall'uomo inteso tutto ciò che Dio è e fa, come propria necessità [...]. Facendo del metodo dialettico della logica l'essenza di Dio, Hegel ha reso impossibile la conoscenza della reale dialettica della grazia fondata sulla libertà di Dio", *ivi*, p. 464.

[138] "La morte di Cristo è la morte del finito come negazione dell'infinito, dunque è quella *negazione della negazione* attraverso cui soltanto può essere recuperato l'intero originario", Menegoni (1975), p. 508.

[139] GCS 374; ted. 261 s.

la limitazione derivata dall'esserci empirico del popolo", l'ineliminabile "lato positivo" per il quale (come si è detto) *lo spirito non è nell'idealità della scienza ma in rapporto con la realtà*. È in questo punto decisivo che si coglie una differenza da Schelling, poiché nel carattere *ibrido* della religione l'*agire* determina anche una profonda differenza rispetto alla "limitazione dell'idea [...] operata dall'arte in generale". Nella dimensione pubblica e partecipativa del culto, ribadita come *Volksreligion*, Hegel individua "un fare come completamento dell'arte e della scienza"; una vivente rappresentazione (che non è vita rappresentata) come momento privilegiato in cui celebrare la *consacrazione dell'uomo* e superare l'evento puntuale di una rivelazione circoscritta alla persona del Cristo. In tal modo deve farsi esplicito ed eticamente consistente il processo di un'incarnazione che, come già rammentato, è storica[140] e per questo sociale[141] e dà *figura* al "concetto di culto religioso come ciò, in cui il popolo raggiunge il più alto godimento di se stesso"[142].

In questo sapere metafisico (ma non trascendente) dell'intero[143], l'uomo è chiamato a misurarsi con la propria finitezza, di cui non può liberarsi riducendola ad oggetto di una considerazione meramente teoretica, che ha il correlato in un'astratta delineazione pratica del soggetto; occorre farsi pienamente carico di tale condizione, fino al punto in cui il pensare diviene tutt'uno con l'essere o vita e l'agire è scegliere sacrificando[144].

Cristo riassume a pieno titolo questa condizione, che è un togliersi della parte nell'intero e che ancora Schelling, vicino ad Hegel in questa fase, esprime assai bene nella citata *Filosofia dell'arte*: "Ciò di cui è questione nel cristianesimo non è il finito [...]. Qui non v'è alcuna divinizzazione dell'umanità [...]. Non è il finito a diventare qui assoluto e simbolo dell'infinito: il Dio incarnato non è una figura permanente, eterna, ma soltanto un'apparizione, decisa sì fin dall'eternità, ma transitoria nel tempo. In Cristo è piuttosto il finito ad essere simbolizzato dall'infinito [...]. È come se Cristo, nella sua qualità di infinito venuto nella finitezza e sacrificantela nella sua figura umana a Dio, mettesse fine al mondo antico: egli è qui solo per segnare il confine, è l'ultimo Dio [...]. Il vero infinito (il vero Dio) doveva diventare finito per mostrare in sé l'annientamento del finito"[145].

---

140 Cfr. ÜN 463 e Rosenkranz (1974/1844), p. 157.

141 Cfr. Massolo (1970).

142 ÜN 459 s e Rosenkranz (1974/1844), p. 152 s. Sulla *Volksreligion*, cfr. ÜN 463 e Rosenkranz (1974/1844), p. 157. Per una lettura speculativa del processo di conciliazione e di incarnazione, cfr. GuW 242 s; ted. 407.

143 Alle soglie del passaggio a Jena, oltre alla citata *Differenza*, ciò sembra confermato nella *Nuova introduzione* alla *Positività della religione cristiana*, che affida ad un "esame metafisico" la valutazione della "relazione tra finito ed infinito", PchR 227; ted. 146.

144 "A ciò che era ancora [...] o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio [*Gottlosigkeit*]. È solo da questa durezza [...] che la suprema totalità in tutta la sua serietà [...], abbracciando tutto contemporaneamente e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare", GuW 252; ted. 414.

145 PhK 126; ted. 431 s. Sulle importanti analogie tra la cristologia hegeliana del primo periodo jenese e quella di Schelling, cfr. Borghesi (1995), pp. 211-27.

Su questo sfondo occorre valutare le pagine di BN, dove Hegel sembra tentare una *metafisica* che nella tragedia, fin dagli inizi legata alla religione, trova una consapevole *drammatizzazione*. In essa la *polis* afferma e celebra il proprio intero, connettendo il "religioso" alla vita civile; come l'autore ha scritto in anni precedenti, si tratta di una "religione bellamente umana", non più "terribilmente sublime" ma religione dei "popoli felici"[146].

La scissione può certo verificarsi ed anzi si verifica inevitabilmente e può essere artificiosamente, ovvero positivamente perpetuata, perché la verità (come si è visto con *Libertà e destino*), se ridotta ad universale, è un mero predicato ed è *attribuibile*. Addirittura è sufficiente che ciò accada nel rispetto di una forma (non esclusa quella giuridica) che basta a se stessa ed è *positiva* verità di un fatto qualunque, non certo dell'intero spirituale. Così Hegel, guardando alla Germania, può sostenere che *l'universalità è presente soltanto come pensiero* e che *si è isolata, facendosi particolare*. Così i *puri negativi* statali, che sussistono come contraddizioni di universali-particolari, risultano tutti parimenti fondati in quanto veri: vere pretese o pretese verità[147]. Ma la tragedia nell'etico traccia l'orizzonte del loro superamento.

---

[146] SyF 478 s; ted. 350 s.

[147] "Mostrandosi una tale unità-parte come unità particolare, salta allora agli occhi la contraddizione fra ciò che essa vuol essere e soltanto per essa viene richiesto, e ciò che essa è", VW 11; ted. 18 (anni 1799-1801).

Capitolo III

Oreste e Adam

Atena e la concreta unità dell'etico

Hegel riassume così le *Eumenidi* eschilee: "*L'immagine di questa tragedia, determinata in maniera più precisa per l'[elemento] etico, è il risultato di quel processo delle Eumenidi come potenze del diritto che è nella differenza, e di Apollo, il dio della luce indifferente, riguardo ad Oreste dinanzi all'organizzazione etica, cioè il popolo di Atene – il quale, con umano giudizio, in quanto Areopago di Atene, pone nell'urna di entrambe le potenze uguali voti, riconosce il loro sussistere dell'una accanto all'altra, ma non compone la lite, né determina alcuna loro relazione e rapporto; mentre invece con divino giudizio, [il popolo ateniese], in quanto l'Atena di Atene, restituisce totalmente alla divinità colui il quale è stato proprio dal dio stesso implicato nella differenza, e con la separazione delle potenze, che hanno preso entrambe parte al crimine, intraprende anche la conciliazione in modo che le Eumenidi sarebbero onorate da questo popolo come potenze divine e avrebbero ora il loro posto nella città, tanto che la loro natura selvaggia godrebbe della vista di Atena troneggiante in alto sulla rocca, di fronte al loro altare eretto laggiù, in basso, nella città, e per questo essa sarebbe placata*"[1].

L'autore prende spunto dalla tragedia che conclude il ciclo dell'*Orestea* di Eschilo. Seguendo il volere di Apollo, Oreste vendica il padre Agamennone; uccide la madre Clitemnestra e l'amante Egisto, colpevoli della morte del re e provoca così l'ira delle Erinni, dispensatrici della vendetta e tutrici di un diritto legato al *ghenos*: divinità "vecchie", come Eschilo gli fa dire di se stesse, le quali si contrappongono agli "dei più giovani" del mondo olimpico[2]. Inseguito da queste, Oreste si rifugia a Delfi, presso il santuario di Apollo, ma è esortato dal dio, che rappresenta il nuovo diritto della città, a recarsi ad Atene in cerca di giustizia; qui, davanti all'Areopago, il tribunale umano istituito da Atena[3], si apre il procedimento che vede l'uomo al centro della contesa tra vecchi e nuovi dei. L'ira delle Erinni, provocata dal verdetto di parità dell'assise cittadina che manda assolto Oreste, viene placata solo dall'intervento di Atena; pronunciandosi

---

[1] BN 73; ted. 459.

[2] Eschilo (1987), p. 569 e p. 571 (*Eum.*, v. 150 e v. 162). Le Erinni sono collocate da Hegel nel gruppo di divinità che, a metà strada tra antichi e nuovi dei, "tende già a ciò che in sé è ideale, universale e spirituale" e tuttavia manca ancora di un' "individualità spirituale insieme alla sua forma ed apparenza adeguata", VÄs 520 s; ted. II 57 s. In merito, cfr. Szondi (2007), p. 119 ss; ancora sulle Erinni, cfr. Dodds (1978), pp. 9-13 e Kerényi (1989), p. 53 s; su Atena, cfr. *ivi*, pp. 108 ss; su Oreste, cfr. *ivi*, pp. 518 ss. Sul ruolo di Atena ed Apollo nel quadro della specificazione funzionale presente nella gerarchia olimpica, parallela all'ordine sociale della *polis*, cfr. Vegetti (2010), pp. 268 ss.

[3] Sottolineando l'importanza di questo passaggio nella formazione dell'"immaginario giuridico", Ost parla di *invenzione della giustizia degli uomini*, cfr. Ost (2007), p. 87.

a favore dell'uomo, la dea esercita le arti della persuasione e trasforma le vendicatrici in Eumenidi o benevole, offrendo loro, con un altare, l'accoglimento nella *polis*[4].

Hegel sfrutta con notevole abilità le implicazioni di questa vicenda, nella quale Eschilo trasfigura le tensioni del quadro politico di Atene, dove il primato della fazione oligarchica è rovesciato dai *democratici*, guidati da Efialte e da Pericle. In tale contesto i poteri dell'Areopago, l'assemblea in cui confluiscono i magistrati di estrazione patrizia, sono ristretti alla trattazione dei delitti di sangue, subendo un'ulteriore contrazione dopo l'allargamento della base del potere ad assemblee come la *Bule* e l'*Ecclesia*[5]. Si tratta di uno scenario intimamente lacerato, in cui il tragediografo greco individua il decisivo trapasso tra lo "stato tribale e lo stato popolare", utilizzando in chiave politica il radicamento religioso del sentire comune[6]. Del suo lavoro Hegel coglie non solo il tentativo di integrare antico e nuovo[7], ma individua anche, ad un livello più profondo, il contrasto tra l'*ethos* della vendetta, che risale alla più remota tradizione del popolo greco, e la nascente cultura del diritto, che con fatica cerca di affrancarsi da quel substrato[8]. Nell'interpretazione di BN l'intervento di Atena e la conciliazione dei due paradigmi[9] rivelano un'insospettata attualità per Hegel, proponendosi come un vero e proprio orizzonte di senso per la critica al riduzionismo meccanicistico del diritto e cogliendo anche, più specificamente, i limiti della teoria della pena come retribuzione (*Wiedervergeltung*)[10].

Per quanto concerne la contrapposizione delle forze in campo, ad un primo esame è possibile notare la struttura *asimmetrica* della tragedia eschilea, nella quale, accettando

---

[4] Sulle dinamiche storicamente sottese all'inclusione degli dei nella città, scrive Scarpi: "Si crea un nuovo legame con il territorio che supera il vincolo della famiglia. Anche il mondo degli dei e degli eroi subisce uno slittamento in senso civico e politico. Gli dei vengono introdotti nella città e si integrano, condividendo con gli altri cittadini lo spazio urbano [...]. Se la celebrazione dei culti contribuiva a cementare l'unità del corpo sociale, la città, una volta integrati gli dei nel tessuto civico, si proponeva come unica mediatrice tra mondo divino e mondo umano", Scarpi (1998), p. 79. Sula mediazione di Atena e l'importanza della parole come persuasione, *peitho*, nel nuovo modello di giustizia, cfr. Ost (2007), p. 120

[5] Sul declino del potere della nobiltà legato alle sorti dell'Areopago, cfr. Meier (2000), p. 128.

[6] Cfr. Hauser (1982), I, p. 113 s. Osserva l'autore: "La tragedia greca era 'teatro politico' nel senso più stretto della parola; la fervida preghiera per la prosperità dello stato attico nel finale delle *Eumenidi* mostra a che cosa soprattutto essa mirasse", *ibid*.

[7] Sull'intento di Eschilo di produrre una *concordia ordinum* in chiave democratico moderata, cfr. Thomson (1949), p. 466; inoltre, cfr. Dodds (1978), p. 55 s e Di Benedetto (1980), pp. 18 ss. Secondo Negri la soluzione hegeliana, abbandonando l'autentico progetto eschileo, assegnerebbe una preminenza al mondo maschile e civile di Oreste-Atena, cfr. Negri, Antimo (1962), pp. 74 ss.

[8] Sull'arcaismo religioso dei tragici greci come tentativo di confrontarsi con la tradizione mitico-eroica, da cui la *polis* da un lato si affranca, ma dall'altro trae il proprio orizzonte di senso, cfr. Vernant, Vidal-Naquet (1976), p. 6.

[9] Scrive Barel: "La *polis* non chiede la capitolazione dell'antica vendetta del lignaggio o la sua sconfessione nell'umiliazione. Piuttosto chiede che si adatti alla nuova meta regola del gioco e divenga una forma di timore più *civica*", Barel (1987), p. 41.

[10] Illustrando il passaggio dal modello arcaico della vendetta a quello dialogico e dibattimentale della giustizia e muovendo proprio da un'analisi dell'*Orestea*, Ost parla di "superamenti che conservano" e di "integrazione" dei modelli e ricorre esplicitamente al termine *Aufhebung*, di chiara matrice hegeliana, cfr. Ost (2007), pp. 122-124 e p. 128 s.

di comparire in giudizio accanto ad Apollo, le Eumenidi sono già parte del suo diritto[11]; d'altra parte questa loro sussunzione è funzionale a mettere in luce il carattere riflessivo ed intellettualistico del contenzioso, in cui l'ineliminabile riferimento all'opposto, la reciprocità del *differire da*, sono utilizzati per esprimere la fondamentale ambiguità del finito, il lato oscuro che le Erinni contribuiscono a far rilevare nel cuore stesso della città e del suo diritto, che è stato significativamente posto sotto l'egida di Apollo come *dio della luce indifferente*. L'ambivalenza si annida in ogni determinazione, la quale nell'opposto scopre la condizione del proprio senso e, insieme, la possibilità di esserne specularmente tolta e destituita di fondamento[12]; si tratta di una situazione a cui Hegel, nel linguaggio più maturo del concetto e della soggettività[13], darà un ulteriore e radicale sviluppo nella *Fenomenologia*, dove, mantenendo Febo e le Erinni come estremi della polarizzazione, viene descritta l'"inversione del saputo nel suo contrario" nella quale resta implicata la *coscienza agente*[14].

Nella tragedia Hegel colloca l'*indifferenza* apollinea nella sfera dell'intelletto, il quale se da un lato resta irretito nella contrapposizione, dall'altro proprio in quanto pone la finitezza delle determinazioni[15], può anche divenire (come si legge nella *Differenza)* lo "strumento del filosofare", che unifica ed annienta gli opposti nell'intero[16] e che in BN si compie nel giudizio di Atena. Il carattere speculativamente ancora 'acerbo' di questa *luce indifferente* appare confermato nei successivi riferimenti ad Apollo della *Fenomenologia*[17] e dell'*Estetica*, allorché Hegel individua nel dio una "reminiscenza di Elio come luce naturale del sole", rammentando che se "con la luce tutto diviene teoreticamente *per l'altro*", "la luce naturale rende percepibile non se stessa, ma [...] ciò che le è altro ed esteriore", mentre "lo spirito rivela se stesso"[18]. Dunque la *numinosa* indifferenza di Apollo, percorsa da residui di *luminosa* naturalità, tradisce con il proprio carattere ambiguo anche il valore ancipite del diritto, dalla cui chiarezza si rischia di

---

[11] Eschilo suggerisce direttamente tale sussunzione, facendo dire loro, rivolte ad Atena: "Fa' un'inchiesta, emetti una giusta sentenza", Eschilo (1987), p. 587 (*Eum.*, v. 433). Schulte (che come si è visto ritiene "asimmetrico" il modello tragico di BN) giudica questo accoglimento contraddittorio: allorché accettano un posto nell'ordine politico e giuridico che ne è la stessa negazione, le dee sono riconosciute non essendo riconosciute, Schulte (1992), p. 60 s.

[12] Sull'abilità dei tragici greci nello sfruttare le incertezze e le oscillazioni del nascente linguaggio giuridico, cfr. Vernant, Vidal-Naquet (1976), p. 5 s.

[13] Nella *Fenomenologia* la preminenza dell'eticità viene revocata e riletta all'insegna di una incipiente scissione generata dal "principio dirompente della soggettività", cfr. Chiereghin (2004), p. 122; ancora a proposito di tale svolta, cfr. D'Abbiero (1975), pp. 253 ss. Sulle implicazioni giuridico-politiche del mutamento, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 211 ss. Nell'opera l'eticità è il momento dello *Spirito vero* (PhG 294 ss; ted. 241 ss), a cui succedono la *cultura* come *Spirito estraniato* (*ivi*, 322 ss; ted. 264 ss) e la moralità come *Spirito certo di sé* (*ivi* 396 ss; ted. 323 ss).

[14] Cfr. PhG 481 ss; ted. 393 ss.

[15] Cfr. Diff 44; ted. 37.

[16] Diff 18 s; ted. 16 ss.

[17] Qui, parlando del "lato della luce" (*Lichtseite*), Hegel afferma che in esso il diritto "superiore" (*oberes Recht*) opera come una "potenza" (*Macht*), la quale è il "dio dell'oracolo, che -scaturito secondo il suo momento naturale dal sole che tutto illumina- sa e tutto rivela", PhG 482; ted. 394.

[18] VÄs 531 s; ted. II 70 s.

rimanere abbagliati. Infatti, come la luce naturale, questo sapere giuridico resta per Hegel ignoto a se stesso, cadendo letteralmente su ciò che gli è estraneo e che ne *differisce* come suo contenuto particolare (la *pretesa giuridica* delle Eumenidi e quella di Apollo); nelle pagine introduttive di BN un simile contesto privo di unità e di senso è descritto tramite la *lontananza dalla filosofia* come *scienza assoluta* e mediante il ricorso a *concetti intellettivi con i quali non si afferma alcunché di obiettivo*[19].

Il correlato di questa *luce*, segnato da un'ambiguità equivalente ma di segno opposto, è costituito appunto dalle *Eumenidi* come *potenze del diritto che è nella differenza*. Il loro differire possiede i tratti della separazione e del rifiuto, accampati come mera ed esclusiva pretesa di un termine dapprima isolato e quindi posto nel rapporto del sapere intellettualistico di Apollo, senza però che la riflessione sia in grado di ricomprenderlo nell'unità organica del sapere di sé dello spirito.

Le Erinni divengono Eumenidi (e cioè benevole) solo alla fine della tragedia e del ciclo eschileo, dopo la contesa davanti all'areopago e dopo l'invito di Atena; eppure Hegel le chiama Eumenidi fin dall'inizio[20], individuandone la trasformazione già nel momento in cui decidono di rimettersi al giudizio della *polis*. È così, infatti, che l'eticità riconosce loro *il* diritto o, meglio, le riconosce *nel* diritto, nell'articolazione della vita etica relativa, che è lo stare ineliminabile della parte ed il suo consegnarsi, come tale, all'indifferenza nell'intero[21]. Anche rispetto a queste figure Hegel mostra in BN un interesse che si conferma tanto precoce (come si è visto negli scritti giovanili) quanto profondo e duraturo e riaffiora (oltre che nella *Fenomenologia*)[22] anche nell'*Estetica*, dove l'autore ne ribadisce l'appartenenza al "necessario" ed "oscuro diritto del naturale all'interno di rapporti spirituali": un "diritto inconciliabile [*unversöhnliches*] della vendetta", "diritto della famiglia, basato sul sangue [*im Blute*]" e contrapposto al "diritto pubblico ed alla legge della comunità" (*öffentliches Recht und Gesetz des Gemeinwesens*), rappresentato da Apollo[23].

---

[19] BN 23 s; ted. 417 s.

[20] Scrive Hegel nell'*Estetica*: "Da un lato le Eumenidi sono le dee della vendetta, ma il loro nome significa 'le benevole', per cui l'abituale nostra rappresentazione delle furie è rozza e barbarica. Infatti esse hanno diritto essenziale a perseguitare, perciò non sono solo odiose, selvagge e crudeli nei tormenti che infliggono. Tuttavia il diritto che esse fanno valere contro Oreste è solo il diritto della famiglia, basato sul sangue", VÄs 521; ted. II 58 s. Sull'insediamento delle divinità nella *polis* e sul ruolo dell'ipogeo ed oscuro come elemento ineliminabile dell'immagine dell'uomo (e perciò del culto) si sofferma Vegetti, che nella pagina hegeliana individua le tracce della significativa differenza tra il carattere apotropaico dei sacrifici alle potenze ctonie (segnati da ripulsa ed avversione e connotati dall'oscurità di una celebrazione notturna, che li sottragga alla vista) e la valenza unificante, luminosa e conciliatrice dei sacrifici dedicati alle divinità olimpiche, cfr. Vegetti (2010), pp. 272 ss.

[21] Cfr. BN 72; ted. 458. Osserva Bourgeois: "L'*immagine* delle *Eumenidi* condensa molto concretamente tutta la precedente analisi di Hegel, che culmina con l'affermazione che lo Stato deve separare da sé, ma nello stesso tempo riconoscere, il suo momento economico-giuridico", Bourgeois (1986), p. 473. È opportuno rilevare come l'associazione della sfera pulsionale alla femminilità si riconduca ad una cultura maschilista dominante nella *polis*, che resta confermata nella generazione di Atena, avvenuta senza ricorso all'elemento femminile, cfr. Segal (2010), p. 205; Vegetti (2010), p. 269.

[22] Cfr. PhG 445, 481 ss; ted. 363, 394 s.

[23] Cfr. VÄs 520 ss; ted. II 57 ss. Per un'ulteriore tematizzazione degli argomenti, cfr. GPhR 140-46; ted. 307-23. In merito cfr. Negri, Antimo (1962), pp. 67 ss. Se in questa sede si è cercato di illustrare alcuni

Com'è mostrato in SdS, la cosiddetta *eticità relativa* dell'economia, del diritto e dell'astratta differenza[24] costituisce un primo formale disciplinamento di questa magmatica sfera pulsionale, che in essa viene sussunta-cristallizzata nella forma concettuale e riflessa[25] in vista della ricomprensione nell'intero etico[26]. L'apollineo è la soglia attraverso cui i torbidi impulsi del sangue e della vendetta entrano nella *polis* e si dispongono ad accettarne il limite. Si tratta di un legame che Hegel valuta in maniera del tutto peculiare nel "secondo ceto", ponendo alla sua base proprio il legame del *sangue* come "famiglia", che è "la totalità vivente per la rettitudine [*Rechtschaffenheit*], ovvero la totalità naturale, ed una condizione della proprietà e dei mezzi di sussistenza, che, per quanto possibile, è assicurata sia per l'empirica totalità dell'intera vita, sia per l'educazione dei figli"[27]. Nei termini del nascente *Rechtsstaat*, e tenuto conto dell'ormai riconosciuto *destino della proprietà*, le potenze dell'economia ed il mondo borghese sono presentati come un inorganico compenetrato e rinchiuso in un'intellettualistica giuridicità, divenuta un positivo che lo regola e protegge nella proprietà individuale; come si legge nella *Costituzione della Germania*: "Il possesso è venuto prima della legge; non è lui ad esser derivato dalla legge, ma quello stesso che è stato acquistato è stato considerato diritto legittimo"[28].

Prospettando una conciliazione nel culto di Atena, in BN Hegel cerca, dal punto di vista della metafisica di *Libertà e destino*, il riconoscimento e l'accoglimento di questo mondo borghese nell'eticità della *polis*[29]; tuttavia, se da un lato egli ripercorre un programma di unione tra vecchio e nuovo non estraneo ad Eschilo, dall'altro incorre in uno schiacciamento prospettico, in cui la componente borghese è anacronisticamente associata all'immediatezza naturale ed irriflessa di un modello arcaico di vita, quello della *domus*, che ne rappresenta piuttosto un bersaglio polemico e, sul piano storico e sociale, un antagonista[30]. Sarà la svolta del 1805/6, con il guadagno della libera soggettività, ad evidenziare il peso delle discrasie presenti in questa impostazione ed a sancire in modo definitivo che è l'immediatezza del legame del sangue e non più la sfera economica ad essere in antitesi con lo Stato, riconoscendo, con l'inversione di

---

nuclei concettuali mediante un ricorso alla *Fenomenologia* ed all'*Estetica*, è tuttavia opportuno evitare il rischio di un appiattimento prospettico e di una sovrapposizione tra le opere citate. Pöggeler rammenta che se in BN la filosofia ha il compito di trovare la *forma più bella* per l'eticità, nella *Fenomenologia* la bella eticità e la sua riflessione, la tragedia, sono abbassate all'eticità, ormai passata, del mondo greco. Le *Lezioni di Estetica*, infine, sono un'unica, grande meditazione sulla bellezza come forma ancora inferiore, non ancora pura ed intera della verità, cfr. Pöggeler (1986), p. 122 s.

24 Cfr. BN 67; ted. 454 e SdS 211 s; ted. 331 s.

25 "Nella famiglia viene riunificata la totalità della natura e tutto quanto precede, l'intera particolarità precedente viene in essa convertita nell'universale", SdS 174; ted. 307.

26 Cfr. Pöggeler (1986), p. 118.

27 SdS 221; ted. 338. Lukács individua queste due *manifestazioni sociali oggettive* del *sotterraneo*, ma sembra più giustapporle che valutare le ragioni ed i problemi della loro intersezione, cfr. Lukács (1975), pp. 574 ss.

28 VD 7; ted. 10 (anni 1799-1801).

29 Cfr. Pöggeler (1986), p. 118 s.

30 Sulla difficile operazione hegeliana osserva Preterossi: "Ancora mentre si confrontava […] con le rigidità dell'attualità politica, ‹Hegel›immaginava compatti contenitori arcaizzanti (si pensi al *Sistema dell'eticità*)", Preterossi (1992b), p. 116.

ruoli tra eticità e moralità, l'inadeguatezza della prima ad accogliere e comprendere la realtà storica dell'individuo borghese: il *destino della proprietà*[31].

Ma il diritto di Apollo, che è anche il diritto dell'Areopago, non è sufficiente ad esprimere un'unità etica e politica. Allorché l'assemblea emette un verdetto di parità, assolvendo Oreste, si pronuncia *sotto forma umana* e *ripone voti pari nell'urna di entrambe le potenze*; in tal modo le individualità sono meccanicamente sommate, contate ed esposte al carattere ancipite della possibilità, che è in definitiva irresolutezza. Si tratta, in altri termini, della decisione di non decidere, riconoscendo la mera *compresenza* delle due divinità e (per quanto si è visto in precedenza) retrocedendo l'imputato ad una mera *allegoria*, con la quale è dissolto nell'universalità astratta della legge.

In fondo la sentenza su Oreste esprime la condizione in cui versa ciascuno dei suoi giudici, il modo in cui costoro interpretano la propria esistenza. Quest'unità non è più organicamente e *simbolicamente* autentica: i due piani della vita umana, pubblico e privato, non si integrano, ma rimangono semplicemente giustapposti. La dichiarazione hegeliana secondo cui la sentenza *non determina alcun rapporto e relazione*, mostra che non basta un tratto di penna a separare e rendere compatibili i suddetti piani; inevitabilmente essi si sovrappongono e si intrecciano e da questo complesso e doloroso riconoscimento nasce l'esigenza del *sacrificio*, della rinuncia ad una parte di sé e delle proprie pretese, che renda possibile ritrovare l'unità. Se dunque il primo passaggio, la sussunzione delle Erinni, mette in campo una prima asimmetria, occorre forse rivalutarla mediante il loro successivo riconoscimento da parte del diritto della città, nella consapevolezza che per risolvere la questione non basta tenerle fuori dalle mura. Anzi, distogliere lo sguardo dalle Erinni, *tamquam non essent*, significa troppo spesso consegnarsi alla loro oscura potenza ed esserne dominati. Il dibattito sui limiti di formalismo e positivismo nel secondo Novecento ne dà un'ampia conferma e giunge, in troppi casi con tardiva consapevolezza, a riconoscere i terribili danni causati da una simile, iniziale ingenuità[32].

Nel riconoscimento che giunge, con l'intervento di Atena, a rivelare l'astrattezza dei due diritti separati (l'isolamento dell'ipogeo e l'incompiuta indifferenza dell'apollineo) ed a fornire il contesto per valutare il loro rapporto[33], Hegel *drammatizza* il superamento

---

[31] Pöggeler rileva come la maturata riflessione di Hegel su tali problemi si trovi alla base della ripresa del tragico nella *Fenomenologia*; qui non si tratta più della conciliazione tra spirito borghese e pensiero dello Stato, ma di quella di potenza della luce, dell'eticità statale e del pensiero umano con la potenza dell'oscurità, dell'attaccamento ai defunti e delle leggi della famiglia, cfr. Pöggeler (1986), p. 120.

[32] Cfr. Faralli (2005).

[33] Sul valore di tale votazione nel contesto del rinnovamento democratico Ateniese e della fine del potere aristocratico dell'Areopago, ristretto alla funzione giudiziaria, Meier osserva che la parità esprime non tanto la difficile condizione di stallo tra antico e nuovo, quanto piuttosto l'*impasse* che la spinta democratica produce nell'amministrazione oligarchica della politica: "In questo caso può ormai decidere solo la maggioranza dei voti, per quanto ottenuta a stento", cfr. Meier (2000), p. 146 s. Schulte interpreta la lettura hegeliana della procedura, proponendo due varianti: quella in cui la dea dà il voto necessario alla prevalenza dei voti favorevoli ad Oreste, oppure quello in cui determina la parità che è comunque presupposto dell'assoluzione. L'autore ritiene che la scelta di Hegel cada sul primo versante e scrive: "Ciò che non può essere gerarchizzato dagli uomini o nella sfera dell'eticità relativa, deve tuttavia esserlo nell'eticità assoluta. Il popolo non può

della determinatezza, che lo ha duramente impegnato per tutto il periodo jenese e di cui la *Differenza* offre importanti tematizzazioni. La ragione "si espone come forza dell'Assoluto negativo, quindi come assoluto negare [*absolutes Negiren*]" e colpisce "la pervicacia dell'intelletto, ‹che›ha il potere di lasciar sussistere, una accanto all'altra, non unificate, le opposizioni", così che "in quanto l'uno è posto, l'altro è tolto". In tal senso il significato speculativo dell'azione di Atena sui termini contrapposti è quello di una ragione che "unificandoli entrambi, li annienta [*vernichtet*] entrambi, dacché essi sono solo in quanto non sono unificati", perché "l'opposto non può sussistere per sé, ma solo in quanto è posto nell'assoluto, cioè come identità"[34].

L'effetto scenico della comparsa della dea non deve far trascurare che il suo intervento non esautora la magistratura da lei stessa istituita, né stravolge il verdetto, che resta confermato. Ciò che Hegel auspica è che si trasformi in conciliazione la *compresenza* di pretese *identitariamente* incompatibili[35], cioè identiche in base al semplice collidere, e che il 'nulla di fatto' divenga una sentenza che sappia bilanciare consapevolmente (e non senza difficoltà) le forze in campo. Come si legge nell'*Estetica*: "Un tribunale umano, in veste di intero, alla cui testa si trova Atena come il concreto spirito del popolo, deve portare allo scioglimento del conflitto"[36].

Quello che in opere successive viene qualificato come autentica individualità di questa dea[37], in BN consiste già nel dare una figura all'unità, presentando la *Versöhnung* in un modo che non si riduce alle pretese dei convenuti, alla singolarità dei "privati" (*Privatleute*)[38], ma ne toglie la determinatezza e, in fondo, toglie se stessa come parte. Così, invertendo l'espressione hegeliana, si potrebbe anche dire che l'eticità si realizza come l'*Atene di Atena*, perché esprime l'esigenza di superare le *Privatleute* ed i loro *penati* o *lari*, collocandosi in una dimensione apertamente pubblica e politica, in altri termini *sittlich*. Hegel, insomma, dà un figura al superamento dell'opposizione nell'unità vivente, intesa come *ideale esser-uno* nello spirito del popolo.

Se anche, in base al quadro tracciato in *Libertà e destino*, un diritto inteso e *preteso* come verità universale-legale, quello adombrato nella figura di Apollo, sostituisse

gerarchizzare le due potenze nella propria funzione di giudice umano […]. Solo in quanto intende se stesso come eticità assoluta e divina, la cui espressione è la dea della città, il popolo ateniese si mostra come autentica organizzazione etica", Schulte (1992), p. 59.

[34] Diff 18 s; ted. 17 s. A proposito della struttura riflessiva dell'opposizione, si legge nella cosiddetta *Introductio in philosophiam* (1801/02), che raccoglie frammenti di manoscritti per le lezioni: "La cattiva [*schlechte*] riflessione è il sussistere delle determinatezze dell'opposizione [*Gegensatz*]; la riflessione assoluta [*absolute*] ne è il toglimento", IP 264 s. In merito, cfr. Yorikawa (1996), pp. 105 ss.

[35] Cfr. Negri, Antimo (1962), p. 73.

[36] VÄs 529; ted. II 68.

[37] Come *nuovo dio* Atena è "individualità vera e propria", presenza dello spirito (PhG 482; ted. 394), "pensosa verginità guerriera" che riunisce il "concreto spirito del popolo, il libero spirito sostanziale della città di Atene" e "lo rappresenta oggettivamente come potenza dominante, da onorare in modo divino", VÄs 550; ted. II 91.

[38] BN 72; ted. 458.

come *vita migliore* la cieca violenza della vendetta, sarebbe pur sempre un sussistere[39], un contingente sul punto di decadere a *vita peggiore* e *limitata* se, come accade nella Germania di Hegel, *l'universalità fosse presente soltanto come pensiero e non come realtà*. Una tale universalità astratta e per questo prescrivibile o, meglio, sospesa al solo vigore della coazione, non è infatti pensata nella connessione con l'intero, mentre "tutti i diritti sussistenti hanno il loro fondamento solo in questo nesso con il tutto, il quale nesso, non essendoci più da lungo tempo, li ha fatti divenire tutti dei particolari"[40].

Pertanto la ricostruzione di tale *nesso*, icasticamente presentata in BN con l'intervento di Atena, si presenta come *restituzione* ad Apollo di *colui che ne è stato implicato nella differenza*, restituzione operata mediante un movimento di *distinzione* degli ambiti di validità delle richieste dei contendenti (lo stesso Apollo e le Erinni), che ne produce la *conciliazione* e cioè, in base alle pagine introduttive del saggio, assume la *singolarità* dei loro saperi e, con i loro *limiti*, ne riconosce il *principio secondo la più alta connessione e necessità*, rendendolo *completamente libero*[41]. Riaffiora così il compito che *Libertà e destino* riconosce alla *metafisica*, in cui *le limitazioni ricevono i propri confini e la loro necessità nella connessione dell'Intero*[42].

In ultima analisi, l'assoluto negare di cui parla Hegel non è distruzione delle parti, ma della loro astratta separazione, del loro essere falsamente determinate come indipendenti ed irrelate[43]. E la comunità politica e la sua vita etica rappresentano non tanto *un* banco di prova, ma *il* luogo in cui tutto ciò si *concretizza*[44]. La conciliazione di questo tragico non è identità o identificazione: Atena compone la lite tra due universi, ma non annienta le parti in causa, non le rende indifferenti in quanto prive di distinzione. Nelle intenzioni di Hegel il permanere della *differenza* dei termini evita che l'*indifferenza* si riduca ad uno stato di inerzia perenne[45].

Per quanto in BN manchi ancora un adeguato sviluppo dialettico, l'opera afferma l'esigenza che, nel quadro dell'unità, permangano gli uomini ed i loro diritti, il sangue ed il matrimonio, la famiglia e lo Stato; se nella concretezza del vivere essi restano *essenze* nelle quali si scinde la *sostanza*, ciò che dev'esserne tolto è la pretesa di vivere l'uno a scapito dell'altro. La ricostruzione di tale scenario nel linguaggio della dialettica, proposta nella più matura *Estetica*, sembra conservare e potenziare, anziché revocare,

---

[39] "Al positivo del sussistente, che è una negazione della natura, viene lasciata la sua verità, che il diritto deve esserci", VW 11; ted. 18.

[40] VW 11; ted. 18.

[41] BN 24; ted. 418.

[42] VW 10; ted. 16 (anni 1799-1801).

[43] Scrive Pöggeler: "Ma tragedia per Hegel non significa perdersi nel vuoto e nel nulla [*Nichtige*], bensì il tramonto come l'emergere di una nuova conciliazione della vita con se stessa. La tragedia nell'etico è la conciliazione dell'eticità con le potenze che provocarono il tramonto del popolo greco", Pöggeler (1986), p. 117.

[44] Per un'ampia riflessione sul nesso tra *Sittlichkeit* e *Vernichtung* nel periodo jenese, cfr. Lugarini (1986); in particolare su BN e SdS, cfr. *ivi*, pp. 143 ss.

[45] Lukács parla di una "continua lotta tragica fra l'*alienazione* (la civiltà, lo stato-la luce) e la natura (l'immediato ed elementare-il *sotterraneo*), dove è caratteristico per Hegel che i momenti, in questa opposizione, trapassino continuamente l'uno nell'altro", Lukács (1975), p. 578.

i tratti salienti dell'impostazione di BN; il contrasto delle parti, soggette al "principio della particolarizzazione" di tutto ciò che "si esteriorizza nella realtà effettuale", non è che l'articolarsi della "sostanza etica come unità concreta [...], totalità di rapporti e potenze differenti", che non rimangono nell'"idealità ancora astratta", nella "pacifica calma ed unità" degli dei di un "Olimpo della celeste fantasia". La contraddizione che si determina sul piano della realtà "trova il suo diritto vero e proprio solo nel superarsi [*sich Aufheben*] come contraddizione", soluzione "legittima" (*berechtigt*) ed anzi "necessaria" (*notwendig*), così come necessario è il tragico differenziarsi e collidere delle parti. Il superamento è "conciliazione", in cui la giustizia eterna *restaura* (*herstellen*) "la sostanza etica e l'unità mediante il *tramonto* [*Untergang*] dell'individualità che disturba la loro quiete". Il senso di questo "tramonto" dell'individualità e della "quiete" restaurata è opportunamente circostanziato da Hegel, poiché tanto poco il primo è distruzione, quanto poco la seconda è la serenità identitaria appena associata all'astrazione religiosa dell'Olimpo. Nella conciliazione, precisa e conferma l'autore nell'opera più tarda, "senza violazione ed opposizione, armonicamente si affermano i fini e gli individui determinati. Ciò che nell'esito tragico viene superato è solo la particolarità unilaterale, che non è stata in grado di adattarsi a questa armonia e che ora, nella tragicità del suo agire, se non riesce a staccarsi da se stessa e dal suo comportamento, si vede esposta a rovina in tutta la sua totalità o almeno costretta, se ne è capace, a rinunciare ad effettuare il proprio fine". Il "sentimento della conciliazione" (*Gefhül der Versöhnung*) si produce quindi al cospetto di una giustizia divina che "col suo potere assoluto compenetra la legittimità relativa di fini e passioni"[46].

Empedocle, Cristo, Oreste

Un confronto con l'interpretazione del tragico di Hölderlin è utile a mettere in risalto la peculiare valenza politica attribuita da Hegel al *Vernichten* ed alla connessa unità speculativa dell'intero. Nel 1798 Hölderlin scrive a Sinclair che "la prima condizione di ogni vita e di ogni forma organica [*Organisation*] è che non c'è nessuna forza monarchica in cielo e sulla terra"[47]; questa tesi si lega con quella espressa in un frammento sul significato della tragedia, dove il poeta sostiene che "tutto quanto è originario [...] non appare invero nella sua forma originaria, ma invece propriamente nella sua debolezza, dimodoché la luce della vita e il fenomeno appartengono propriamente alla debolezza di ogni totalità": è la natura *paradossale* del tragico, nel quale "il segno [*Zeichen*] è in se stesso insignificante [*unbedeutend*], inefficace [*wirkungslos*], mentre emerge appunto ciò che è originario". Quest'ultimo rimane il "celato fondamento di ogni natura", in quanto

---

[46] Cfr. VÄs 1336 ss; ted. III, 521 ss. Sulla citata analisi di Pöggeler circa la tesi hegeliana della conciliazione come chiave di lettura valida per l'intero arco del tragico greco, in antitesi rispetto ad altre autorevoli voci (Goethe, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche) che individuano la peculiarità della tragedia proprio nell'inconciliabilità della scissione, cfr. Pöggeler (1986), p. 126 s.

[47] *An Isaak von Sinklair, 24/12/1798*, Hölderlin (1995), IV, p. 333.

la vita e l'organismo si costituiscono in un equilibrio che non culmina nell'unicità di un principio: *mone-archè*. Dunque l'originario si manifesta attraverso ciò che, sottratto all'*equa uniformità* del proprio plesso, è reso visibile come "segno" ed insieme si rivela "insignificante": "L'originario può infatti apparire solo nella sua debolezza: nella misura in cui il segno in se stesso, in quanto insignificante, viene posto=0, può allora rappresentarsi ciò che è originario"[48]. *Porre il segno uguale a zero* è il sacrificio, la riduzione della parte all'insignificanza che le è propria in quanto impossibile secessione dal tutto; così la figura dell'eroe-segno emerge in vista del proprio toglimento e la sua debolezza al cospetto dell'intero ne manifesta la forza[49].

L'azzeramento del segno è un problema che è considerato da Hegel in BN, proponendo di superare il rapporto senza ricadere nel formalismo della somma algebrica (+A-A), la quale fonde e confonde i termini, riducendoli ad un (=0)[50]. Tale somma serve al punto di vista formale ed astratto per togliere le quantità mediante il segno opposto, ma non è certamente volta a negare la logica a cui esse appartengono. Al contrario, mantiene il rapporto come contesto di un toglimento ancora superficiale, che azzera e rende insignificanti i termini, rendendoli uniformi e fungibili nell'astrazione della quantità: non una speculativa *nullità del risultare* ma un *risultare come nullità*. Se la filosofia riconosce la nullità (*nichtig*, *Nichtigkeit*) dei termini finito-infinito, azione-legge, crimine-pena come *momento del negativamente assoluto*, non può tuttavia negarli o toglierli ricorrendo a quella stessa impostazione formale di cui fanno parte e che è stata appena criticata. Quindi non è possibile contrapporli né reciprocamente, né ad un'*eticità assoluta*, intesa a sua volta come una determinatezza correlata; infatti il "+A-A=0" non sarebbe un togliersi della relazione, ma un riproporla inavvertitamente. Nell'ambito della tragedia ciò significa che l'individuo, portando alle estreme conseguenze il proprio tentativo di separazione, dà forma compiuta alla sua natura inorganica e la comprende (*intuisce* nel linguaggio hegeliano) nel momento in cui, sacrificandola, sacrifica se stesso senza ricadere in un gesto di carattere privato o settario. La successiva presa di distanze dal tentativo che Cristo esperisce nell'amore, conclusosi nella citata *distruzione del frumento insieme alla ruggine*, e la rilettura jenese della dogmatica cristiana (con un'apertura alla dimensione sociale e storica del sacrificio e dell'incarnazione) mirano ad un mantenersi nell'eticità dello Stato da parte dell'individuo, superandone proprio l'*azzeramento* come esito della tragedia del Cristo francofortese; solo agendo nell'intero e per l'intero l'individuo stesso vi permane e la sua morte non resta confinata nei limiti angusti della singolarità: non si *azzera*.

Occorre rilevare una differenza decisiva tra Hölderlin ed Hegel, che matura negli anni di Jena e riguarda proprio la sorte dell'individuo come segno ed eroe. Per il primo la figura di Empedocle va incontro al proprio destino, distruggendosi letteralmente con il salto nell'Etna, all'insegna di una visione che si riassume nel "divenire nel

[48] Hölderlin (1994), p. 94; ted. Hölderlin (1995), II, p. 423 s.
[49] Cfr. Szondi (1999), pp. 15 ss.
[50] BN 57 ss; ted. 446 ss e cfr. GuW, 180 s; ted. 358 s.

trapassare"[51]. E questa, in ultima analisi, è la via di una conciliazione *personale*, *troppo intima* e *prematura*, che lo accomuna al Cristo di Hegel: i due personaggi vanno incontro ad una "morte necessaria e sacrificale", in cui la dissoluzione prevale sulla conservazione del finito[52]. Del resto la citata osservazione che l'ultima cena non va considerata un'*azione religiosa*, perché nel pane e nel vino *l'amore viene associato ad un qualcosa che dev'essere distrutto*, mostra già la consapevolezza che il religioso e la sua configurazione nel tragico devono garantire uno stare della differenza, che esprima il passaggio dal *segno* hölderliniano al *simbolo* di cui si è parlato in precedenza e nel quale si realizza "un pensare che conservi l'intero senza perdere la determinatezza delle parti e l'acutezza delle contraddizioni"[53].

La rievocazione delle *Eumenidi* in BN è perciò significativa, in quanto propone, in alternativa ad Hölderlin, un *divenire nel permanere*. Nell'intero politico di Atene

---

[51] Cfr. Hölderlin (1994), pp. 89 ss; ted. Hölderlin (1995), II, pp. 424 ss. Racinaro considera il tema del trapasso attraverso l'intreccio con l'*Er-innerung* (ricordo-interiorizzazione) come luogo di un'unificazione tragica nell'ineliminabile rapporto tra ciò che si dissolve ed il nuovo che subentra, cfr. Racinaro (1983), pp. 83 ss.

[52] Cfr. Bodei (1994), pp. 40 ss. Jamme ritiene invece che la morte di Empedocle sia tutt'altro che una fuga dal mondo, ma anzi abbia un valore esemplare a beneficio dell'intero consorzio umano, rappresentato dagli Agrigentini; nella sua fine si celebra un'unità senza residuo nella quale, a differenza del Cristo di Hegel, il sacrificio è la completa distruzione, che non lascia adito ad alcuna resurrezione dell'umanità e, con ciò, all'ineliminabile riproposizione della sua finitezza, cfr. Jamme (1983a), p. 312 e p. 318; Id. (1983b), p. 308.

[53] Bodei (1994), p. 21. Numerosi sono stati i raffronti istituiti tra le figure di Cristo ed Empedocle e le sottese meditazioni sul destino. Hoffmeister ritiene che Hölderlin proceda ad un' "incristizzazione" (*Verchristlichung*) di Empedocle, subendo le suggestioni del Cristo hegeliano, cfr. Hoffmeister (1931), pp. 39-43. Ernesto de Guereñu affronta l'argomento sullo sfondo delle relazioni tra Hölderlin, Hegel e Schelling, che riassume nel comune problema da loro affrontato: "Nell'attuale condizione dell'umanità l'unità originaria ha lasciato posto ad una scissione che ora occorre superare in vista di una nuova, definitiva unità", de Guereñu (1969), p. 99. Soffermandosi sulle analogie tra Cristo ed Empedocle, l'autore rileva come Hölderlin si accosti progressivamente ad una mediazione di stampo hegeliano, basata su una morte che non è più legata all'*hybris*, ma è l'esito di un sacrificio per i molti, cfr. *ivi*, p. 104. Dell'argomento si occupa anche Küng, il quale valuta icasticamente la posizione di Hölderlin: "Vuol giungere a Gesù, nel tentativo di conciliarlo con le altre divinità, nella subordinazione all'unico Padre, e di inserirlo nel suo pantheon, nell'ampio circolo della vita e dell'amore, a parità con gli altri. Ma invano", Küng (1972), p. 143. Sempre sul confronto Empedocle-Cristo, più recentemente, Racinaro parla da un lato di "assoluta, reciproca indipendenza" tra Hegel ed Hölderlin, non mancando tuttavia di illustrarne la radicale comunanza di interessi nell'indagine sul destino come luogo della conciliazione tra finito ed infinito, cfr. Racinaro (1983), pp. 76 ss. Inoltre cfr. Gravagnuolo (1983), pp. 91 ss ed in particolare p. 97; Jamme (1983b), pp. 269-71. Quest'ultimo, in particolare, tende a revocare la tesi di un influsso univoco di Hegel su Hölderlin (avanzata da Hoffmeister) e propone un'evoluzione del loro pensiero attraverso tre fasi: 1) la prima stesura di GCS e le prime due redazioni dell'*Empedocle* (1798) sono improntate ad un modello adialettico in cui l'unità è contrapposta alla *Trennung*; esso è elaborato da Hölderlin in *Urteil und Sein* e mira ad un russoviano recupero della primigena condizione naturale attraverso amore (Hegel) o bellezza (Hölderlin), contro l'approccio illuministico del dominio; 2) nella seconda stesura di GCS (intorno al 1799) Hegel critica la rinuncia di Empedocle al mondo e sviluppa la filosofia della vita come unione di unione e non unione; 3) Hölderlin si apre a questa prospettiva hegeliana nel *Fondamento all'Empedocle*, cfr. *ivi*, pp. 296 ss; inoltre cfr. Jamme (1983a), pp. 311 ss. Sul problema dell'unità, cfr. *ivi*, pp. 302 ss e Id. (1983b), p. 226, p. 240 s, pp. 271 ss, p. 345. Sul parallelo sviluppo delle posizioni di Hölderlin ed Hegel, ancora con particolare riferimento al destino come momento di una scissione, da ricomprendersi nell'unità della bellezza per il primo e dell'amore per il secondo, cfr. Yorikawa (1996), pp. 51-6. Goldoni ritiene che la rinuncia del Cristo ed il suo fallimento testimonino la mancanza nell'Hegel francofortese di un'autentica dimensione tragica, invece già presente e matura nell'Empedocle di Hölderlin, cfr. Goldoni (1992), p. 32 s.

si celebra una ricomposizione, che non si toglie più nell'essere *uguale a zero* dell'eroe; in Oreste la conciliazione non è più prematura e *privata*, ma ha luogo in sintonia con la comunità e grazie ad essa. Anche l'eroe hegeliano affronta il rischio della morte, della propria fine come individualità empirica, ma mentre "l'aspetto più tragico" delle vicende di Empedocle e di Cristo "è di possedere in sé la soluzione dell'*enigma* del destino, senza che essa sia applicabile al proprio tempo"[54], Oreste è *nel* suo tempo ed in esso trova il suo posto: "Il singolo preferisce *morire* nella comunità"[55].

Si può leggere tutto ciò anche sulla scorta del citato *Libertà e destino*, che è altresì una meditazione sul ruolo dei poeti e dei filosofi che danno forma ed espressione alla *Sehnsucht*, alla nostalgia dell'intero[56]; in fondo il tentativo hegeliano di andare oltre Empedocle chiede che il ruolo dei cosiddetti *intellettuali* non si esaurisca in un elitario e velleitario isolamento da *anima bella*, che è di fatto un suicidio[57]. Mentre Hölderlin distingue tra *dissoluzione reale* ed *ideale* nel divenire e fa della seconda un processo *catartico* di elaborazione della prima, grazie al ricordo (*Erinnerung*) ed alla ricreazione artistica e contemplativa[58], la *Sehnsucht* hegeliana punta su un etico che nella figura o *Gestalt* del corpo politico è presenzialità autentica (*Wahrhaftigkeit*). È come se in Oreste l'arte indicasse il proprio limite, rinviando ad una positività dell'etico nella quale il valore *simbolico* delle figure non dev'essere distrutto (azzerato come *segno*) per fare posto all'organica armonia della *polis*, ma deve incarnarla.

Perché ciò avvenga, Hegel amplifica la valenza scenica dell'evento tragico. In altri termini, non è semplicemente Oreste quello che *non trapassa* nel divenire e *permane* in esso; l'attenzione si sposta sul fatto che è la città a decidere, a rappresentare e ad assistere *in lui* alla propria tragedia, che così entra in un'unità speculativa con l'etico. Hegel sfrutta in modo sapiente la funzione civile del dramma greco come evento pubblico ed a suo modo interpreta e sviluppa una suggestione che appartiene alla *Stimmung* del suo tempo, così formulata da Novalis in *Polline*: "Nello Stato tutto è azione scenica. Nel popolo tutto è azione drammatica. La vita del popolo è un'azione drammatica"[59].

---

[54] Bodei (1994), p. 43.

[55] D'Abbiero (1991), p. 27.

[56] Cfr. VW 10; ted. 17 (anni 1799-1801).

[57] Cfr. Yorikawa (1996), p. 73. Va comunque ribadito che tale superamento concerne anche e soprattutto la stessa soluzione fallimentare prospettata da Hegel nella figura del Cristo e che resta legata, come si è visto attraverso l'analisi di Jamme, ad un primo modello adialettico di unità, da cui viene espulsa ogni separazione. In proposito osserva l'autore: "Ciò che costituisce la debolezza di Gesù, determina originariamente anche il concetto hegeliano di un'unità filosofica: cioè il non poter trovare nessuna relazione di conciliazione con ciò che è estraneo (giudaico, positivo)", Jamme (1983b), p. 277 e cfr. *ivi*, p. 295.

[58] "La dissoluzione [*Auflösung*], come necessità, dal punto di vista del ricordo ideale diventa, come tale, l'oggetto ideale della nuova vita sviluppatasi, un guardare indietro alla vita che si è dovuta percorrere, dall'inizio della dissoluzione fino al punto in cui dalla nuova vita può derivare un ricordo di ciò che si è dissolto, e di qui, come spiegazione e unificazione della lacuna e del contrasto che esiste tra il nuovo ed il trapassato, il ricordo della dissoluzione", Hölderlin (1994), p. 90; ted. Hölderlin (1995), II, p. 425 s. Sul rinvio alla *catarsi* aristotelica, cfr. Bodei (1994), p. 49.

[59] Novalis (1993), I, p. 386; ted. SCH II, 440; e cfr. *ivi*, p. 391; ted. SCH II, 445.

Ma l'apice di tale rappresentazione prelude anche al suo superamento. E qui occorre prendere congedo perfino dal *simbolo*, il cui 'stare', il cui significare l'eccedenza dell'infinito sul finito, dell'intero sulla parte, non può rimanere orizzonte ultimo[60]. Esso dev'essere oltrepassato ma non *distrutto*, bensì riconosciuto nell'intuizione della più completa unità dei due versanti, che lo compie nell'etico con il consapevole sacrificio della sua individualità. È di questo che Hegel parla in SdS, illustrando la "vivente indifferenza" di un *popolo* in cui "si annulla ogni differenza naturale" ed affermando che "l'intuire non è altro dal pensiero, non è simbolico [*es ist nicht symbolisch*]: tra idea e realtà non si frappone una particolarità da distruggere solo attraverso il pensiero, e che non sia già in sé e per sé uguale all'universale. Il particolare, l'individuo, come coscienza particolare è assolutamente uguale all'universale. E questa universalità, che ha unificato con sé assolutamente la particolarità, è la divinità del popolo; questo universale, intuìto nella forma ideale della particolarità, è il dio del popolo. Il dio è un modo ideale di intuirlo"[61].

Il simbolo, *forma ideale della particolarità*, viene ora superato in un movimento che nella religione lascia permanere la determinatezza dell'espressione artistica, evitando proprio la *distruzione* che impedisce di considerare l'*ultima cena* come un'*azione religiosa*. Solo una consapevolezza filosofica permette di ricomprendere la *particolarità* e dispiegare la valenza etica della religione civile, che realizza nel tragico la predetta *vivente indifferenza di un popolo*[62]. Il carattere *non simbolico* dell'intuizione, ultimo e decisivo passo per una valenza speculativa e politica del *Religiöses*, è la completa *trasparenza* di cui Hegel parlava sopra; lo spirito riconosce la propria *Gestalt* nella *mitologia* di un'arte, che riassume le energie morali della comunità: *bene universale come lavoro di tutti*[63]. In questa "mitologia superiore", che eleva gli "spiriti naturali" alla coscienza di un popolo[64], il culto non cade nelle maglie dell'intelletto e della sua

---

[60] In merito, cfr. Desmond (1984).

[61] SdS 202 s; ted. 326.

[62] "Per la poesia sono autentiche vitalità etiche le stesse figure, o le stesse individualità singolari; il loro movimento reciproco è certo un simbolo dell'assoluto movimento vivente, ma un simbolo è solo la rappresentazione nascosta di esso. Per la ragione questo assoluto movimento dev'essere svelato, libero da una forma o una configurazione casuali. Gli dei della poesia o il puramente poetico sono ugualmente delle figure limitate e lo spirito assoluto, la vita assoluta, poiché è l'indifferenza di tutte le figure (esse svaniscono tutte nella sua essenza, non appena si sono sottratte alla poesia) può essere detto e rappresentato solo nella filosofia: che sia trattato come spirito assoluto, o che esso, in quanto spirito, sia considerato come natura. La vera conoscenza, o la filosofia della natura, eleva la natura ad un tutto che non è formale, ma assoluto, ciò di cui l'arte non è affatto capace", *Das Wesen des Geistes*…, GW V 372 s.

[63] "Mnemosyne o la musa assoluta, si assume il compito di rappresentare le figure come esteriormente intuibili, visibili ed udibili; questa musa è per così dire la coscienza universale parlante del popolo. L'opera d'arte della mitologia si diffonde nella tradizione vivente; come le generazioni stesse continuano a crescere nella liberazione della loro coscienza, così quella cresce, si purifica e matura. Quest'opera d'arte è il bene universale come il lavoro di tutti", *Seiner Form*…, GW V 376.

[64] La "mitologia", così nel frammento *Seiner Form*…, "è nell'intuizione della libera vitalità, che si affranca dalla necessità della propria esistenza, dalla forma della propria esteriorità e diventa spirito uguale a se stesso". Come "mitologia superiore" essa "si eleva all'etico, in quanto innalza gli spiriti naturali alla coscienza di un popolo e lo spirito etico di un popolo si riconosce in essi; gli dei antichi, che appartenevano alla

concezione naturalistica del divino, né si ritrae nella sfera individuale: "Quanto più il popolo è uno con se stesso, la natura e l'eticità, tanto più esso accoglie in sé il divino e perde di quella religione che è in contrasto con esso"[65].

L'assenza di destino della commedia e la critica al moderno

Prima di affrontare la commedia come paradigma dell'etica moderna, Hegel ripercorre la vicenda del tragico con un laconico riepilogo, nel quale conferma il *destino* come "momento dell'autoscissione della natura etica"[66]. Scrive l'autore: "*La tragedia consiste in questo che la natura etica separa da sé e pone di fronte a sé, affinché essa vi resti intricata, la sua natura inorganica come un destino e, mediante il riconoscimento di questo destino nella lotta, si riconcilia con l'essenza divina in quanto unità di entrambe*"[67].

Raffigurato nella fissità dell'opposizione come l'imporsi del corpo opaco delle pulsioni e della necessità naturale, il destino assume dapprima la fisionomia della parte avversa; si delinea così una scissione superabile solo riconoscendo in esso non un nemico, ma la struttura oppositiva che caratterizza la finitezza dell'agire, lo stare nella relazione con cui inevitabilmente ogni atto produce, insieme alla propria, una determinatezza-risposta correlata: un destino della finitezza che è finitezza come destino. La tragedia consiste in una lotta in cui l'estraneità delle parti dev'essere revocata nella comprensione del predetto legame inscindibile con l'altro, il cui riconoscimento è anche riconoscimento di sé, ovvero coscienza dell'intima spaccatura che segna l'individuo.

La contesa tra Apollo e le Eumenidi su Oreste coinvolge in realtà le *due nature* di quest'uomo, che può superare l'opposizione di pulsioni e ragione, lari e città, vendetta e diritto positivo in modo tutt'altro che indolore o comunque definitivo, accettandola consapevolmente come propria ed ineliminabile condizione, invece di fuggirla seguendo l'anima bella dello *Spirito del cristianesimo*. La conciliazione della *natura etica* con l'*essenza divina* consiste nel superamento speculativo del divino come figura o simbolo dell'assoluto; togliere ciò è togliere insieme la finitezza umana che ne è il correlato: l'immanenza del movimento, presentata dalla tragedia, esige che l'iniziativa non sia rimessa all'astrattezza del trascendente, ma avvenga attraverso un consapevole sacrificio della libertà umana, in modo che il suo essere semplicemente reale (*Wirklich*) si riconosca come autentico (*Wahrhaft*)[68].

---

natura, si ritirano ai confini del mondo cosciente e nell'elemento dell'incoscienza non rischiarata. Gli spiriti viventi dei popoli conquistano il cielo ed essi hanno nelle loro individualità etiche la materia per le proprie divinità, così come quelle antiche la prendevano dalla natura", *Seiner Form…*, GW V 374.

[65] SdS 255 s; ted. 361.

[66] Cfr. Szondi (1999), p. 23 s.

[67] BN 73; ted. 459.

[68] A conclusione di tale argomento, è opportuno sottolineare che in BN Hegel non contempla uno statuto autonomo per la *tragedia moderna*, che le è invece riconosciuto nella successiva *Estetica*, dove, in seguito alla svolta avvenuta nel tardo periodo jenese, si legge che essa "accoglie nel proprio ambito fin dall'inizio il principio della soggettività", cfr. VÄs 1365 ss; ted. III 555. Se la *tragedia moderna* è presente nello Schelling

L'*ineluttabile* appartiene perciò all'essenza dell'etico e si manifesta come lotta, riconoscimento, sacrificio e conciliazione: momenti costitutivi della dinamica del tragico, che solo nella relazione del destino sviluppa la serietà del confronto e realizza la libertà, a meno che non si riduca tutto ad un mero gioco, appunto ad una *commedia*[69]. Perciò, prosegue Hegel: "*Per contro, per completare questa immagine, la commedia cadrà in generale dalla parte dell'assenza del destino; sia che essa <cada> entro la vitalità assoluta, e, quindi, <rappresenti> soltanto dei fantasmi di opposizioni o scherzose simulazioni di combattimenti con un destino [già] costituito e un nemico inventato – sia che essa cada entro la non-vitalità, e perciò rappresenti soltanto dei fantasmi di indipendenza e di assolutezza: l'una è la commedia antica o divina, l'altra la commedia moderna.*

La commedia divina è senza destino e senza vera lotta, per il fatto che in essa l'assoluta fiducia e certezza della realtà dell'assoluto è senza opposizione e, ciò che come opposizione porta un movimento in questa completa sicurezza e quiete, è soltanto un'opposizione priva di rigore, che non ha alcuna verità interiore – questa opposizione si presenta, quindi, di contro alla divinità, divinità che appare nella forma di un che di straniero ed esterno, ma che si tiene in una certezza assoluta, come un residuo o sogno di una coscienza di una isolata indipendenza ed anche come coscienza della particolarità, fissata e tenuta ferma invero, ma essa stessa però in una completa impotenza e mancanza di forza; oppure questa opposizione si presenta anche in una divinità in sé sensibile e cosciente, la quale, coscientemente, fa sorgere opposizioni e giochi, in cui essa pone, con assoluta leggerezza, singoli suoi membri allo scopo di conseguire un determinato premio, e lascia che i suoi molteplici lati e momenti diano origine a una completa individualità e si formino in proprie organizzazioni, così come essa può, in generale, anche in quanto tutto, prendere i suoi movimenti non come movimenti contro un destino, ma come contingenze, stimando se stessa invincibile, per niente preoccupata della perdita [che ne può venire], certa, anzi, dell'assoluta signoria sopra ogni particolarità e stravaganza e cosciente di ciò che Platone, riferendosi ad altre cose, dice: che [cioè] una polis ha una natura forte da sbalordire"[70].

La commedia è caratterizzata proprio da un'*assenza di destino*, i cui estremi sono gli esiti, ugualmente farseschi, di una *vitalità assoluta* e di un'*assenza di vita*, nelle quali i

---

delle *Lezioni*, si tratta pur sempre di una forma poetica segnata dalla "mescolanza" di tragico e comico e che, attraverso il "protestante" Shakespeare, si rivela priva di un vero destino; questo è sostituito dal "carattere", che invece di essere manifestazione della "libertà" rappresenta una "invincibile necessità" e si compie sotto forma di una "nemesi" che differisce dal destino per il suo completo radicamento nel "mondo reale" delle singolarità empiriche dei personaggi. Solo nel Cattolicesimo, "mescolanza di sacro e di profano", i concetti di grazia e redenzione consentono la proposta di un destino "autenticamente tragico", anche se diverso dagli antichi e rappresentato dallo spagnolo Calderón, cfr. PhK 358-69; ted. 718- 31.

[69] Considerando le opere in cui Hegel ha ormai guadagnato la prospettiva moderna del soggetto, Gamm nota che "la commedia rispecchia l'oggettiva perdita di significato dell'individualità, nel momento storico in cui il principio della soggettività raggiunge una valenza universale nella forma dei diritti sociali, morali e politici di libertà del mondo moderno [...]. La caratteristica della modernità in sé scissa è di essere commedia. La modernità è in sé comica, perché [...] in essa ciò che autenticamente vale, l'universale approfondimento della soggettività, in un medesimo istante si tramuta in qualcosa di intimamente nullo, nella trivializzazione di tutte le relazioni", Gamm (1995), p. 68.

[70] BN 73 s; ted. 460.

lati dell'assoluto sono considerati ciascuno nella pretesa di essere separatamente e perciò ridotti a mere ipostasi del *positivamente* e del *negativamente* assoluto; ma questi, com'è ormai noto, si traducono nel paradosso di un'*assolutizzazione* surrettizia dell'altro, da cui si intendeva prescindere[71]. In altre parole, prendere uno solo dei termini significa credere che sia possibile uccidere la vita/intero; ma questa, con le parole dello *Spirito del cristianesimo*, si ripresenta come lo spettro di Banquo a reclamare il proprio diritto. In fondo si tratta di una situazione grottescamente tragica, un gioco degli inganni e dell'ignoranza, di cui occorrerà pagare il prezzo[72].

La *vitalità assoluta*, che costituisce il nucleo portante della commedia *antica o divina*, riduce i contrasti a farse, il cui senso trascende l'orizzonte umano ed è riposto in un'incrollabile ed *incontrastata fiducia* nella *realtà dell'assoluto*. Rispetto alla sua *perfetta sicurezza e quiete* ogni *movimento* diviene apparente, un inutile affannarsi dei personaggi, considerato dall'autore attraverso due diverse tipologie di rappresentazione: la sterile caparbietà di una *coscienza isolata* ed *egoista*, che agisce al cospetto di una divinità *estranea*, disinteressata e forte della propria assolutezza; oppure la partecipe disposizione di una divinità dotata di un *sentimento di sé* ed *in sé cosciente*, che con *levità* dispone e manipola l'uomo in una sorta di crudele passatempo[73].

L'assolutizzazione del divino, la cui *certezza* resta la base comune per tale distinzione, comporta nella *commedia* una destituzione di fondamento delle determinatezze dell'agire umano; considerate come screziature di quell'*intero*, possono solo essere ridotte a *casualità*, la cui *irrilevanza* è ipostatizzata nel negativamente assoluto, chiuso in un venir meno che si pretende irrelato con il positivamente assoluto della divinità, in modo da renderlo incapace di contagiarla con la propria imperfezione. Nell'astrattezza di un simile iato, nell'*opposizione priva di rigore*, è descritta l'*assenza di destino*, il quale è

---

71 L'*assenza di destino* è individuata anche da Schelling come peculiarità della commedia; se nella tragedia "la necessità appare come l'oggetto e la libertà come il soggetto", nella commedia c'è un "capovolgimento", per cui "la necessità o identità è il *soggetto* e la libertà o differenza l'oggetto". Poiché in tale inversione la necessità o "destino", smette di essere oggettiva, viene meno ogni "timore" e dalla convinzione che "non vi sia generalmente posto per un vero destino [...] diventa possibile ricavare un puro piacere dall'assurdità, e questo piacere è appunto ciò che può generalmente definirsi comico", PhK 353; ted. 711 s.

72 In merito osserva ancora Schelling che "è *necessario* che la particolarità, laddove si attribuisce surrettiziamente oggettività in rapporto alla necessità, venga annientata. *Sotto questo aspetto* il destino supremo è dunque presente nella commedia ed essa stessa è suprema tragedia. Il destino, però, appunto perché assume una natura contraria a quella che gli è propria, appare in una veste serena, appare cioè semplicemente come l'ironia e non come l'ineluttabile fato della necessità", PhK 354; ted. 713.

73 Nel frammento noto come *È solo la forma* (*Ist nur die Form*), risalente agli anni 1803-4, Hegel scrive: "L'*agitarsi* dell'individualità di fronte a questo assoluto godimento di sé non è perciò un *epos*, bensì una *commedia*, però una divina commedia, in cui l'agire dell'uomo annienta immediatamente se stesso; solo il suo nulla ha assoluta certezza, la sua coscienza [è] solo sogno di una coscienza", FSJ 65; ted. 331. La successiva trattazione dell'*Estetica* conferma Aristofane come referente implicito per la *commedia antica* (*attica*) di BN; la stessa distinzione del saggio jenese tra due tipi di intreccio è illustrata nell'opera più tarda, parlando *sia* della "serenità soggettiva" con cui i personaggi ignari affrontano caparbiamente le peripezie, *sia* della "beatitudine sorridente" degli dei che "viene a capo di tutto", cfr. VÄs 1362 ss; ted. III 552 ss. Occorre rilevare l'interesse pressoché esclusivo di Hegel per la commedia attica; rispetto alla tradizionale partizione storiografica risulta infatti trascurata, o almeno assimilata ad essa, quella *nuova*, che pure è oggetto di alcune rapide notazione schellinghiane, cfr. PhK 356 s; ted. 716 s.

invece quel pieno esplicarsi della relazionalità dei termini, che è anche il modo del loro togliersi. Nella *commedia antica*, invece, la *divinità* schiaccia ed espelle ogni differenza, considerandola *eccentrica* e dissonante ed esercitando su di essa un *dominio assoluto* che Hegel, ricorrendo al *Politico* di Platone, assimila alla *stupefacente forza* della *polis*[74].

Tale citazione serve all'autore per spostare il baricentro dell'argomentazione e sfruttare il legame già individuato nella figura dell'*Atena di Atene*, sviluppando in senso politico il discorso sulla divinità: "*Una siffatta organizzazione etica, ad esempio, senza pericolo, paura o invidia, spingerà i singoli [suoi] membri all'estrema [manifestazione] del talento in ogni arte e scienza ed abilità, e ne farà così qualcosa di particolare – sicura di se stessa che tali mostruosità divine non danneggino la bellezza della sua figura, ma sono dei tratti comici che rasserenano un momento della sua figura.*

Come sereni rilievi di singoli tratti, per citare un popolo determinato, potremmo considerare, ad esempio, Omero, Pindaro, Eschilo, Sofocle, Platone, Aristofane etc., ma, ugualmente, tanto nella seria reazione contro la particolarizzazione che diviene ancora più seria di un Socrate, e, inoltre, nel pentimento che ha riguardato questa stessa particolarizzazione, quanto nella pullulante moltitudine e l'alta energia delle individualizzazioni emergenti contemporaneamente, noi non disconosceremo che la vitalità interiore, emersa qui nei suoi estremi, annunciava, nella maturità di questi semi, la sua forza, ma anche la vicinanza della morte di questo corpo che la sosteneva, e che le opposizioni che essa stessa, in generale, provocava e che poc'anzi essa poteva, nel loro aspetto più serio, ed anche nel loro estendersi più grave, come la guerra, suscitare ed esercitare come delle contingenze e con pari leggerezza, essa non doveva prenderle più come dei fantasmi, ma doveva considerarle come un destino che diventa oltremodo potente"[75].

Hegel riprende quanto ha appena scritto sulla *divinità*, che *permette il prodursi dei momenti nella perfetta individualità ed in organizzazioni proprie*; l'autore sviluppa tali considerazioni proprio nella figura di un'*organizzazione etica* che, fidando nella propria superiorità, faccia prosperare talenti e particolarità *senza pericolo, paura o invidia*, come fossero semplici ed irrilevanti inerenze, *mostruosità divine* che possono solo *rasserenare*, comicamente o grottescamente, interrompendo un'opprimente serietà, ma che non sono in grado di determinare un mutamento nei suoi equilibri. Rievocando figure eminenti dell'antica Grecia lungo un arco che va da Omero ad Aristofane, Hegel cerca di mostrare come l'*organizzazione etica* lasci germinare le individualità, nella ferma convinzione che, all'occorrenza, ne potrà disporre a piacimento.

D'altra parte il quadro conferma la convinzione hegeliana dell'irripetibilità del modello greco, concentrandosi sulle motivazioni del suo declino; se infatti Hegel prima si è servito delle creazioni dei Greci per descrivere l'essenza del tragico, ora inserisce la lista delle loro personalità (tragici compresi) nel contesto di una *polis*, in cui la preminenza sugli individui assume progressivamente i tratti della farsa: *aspetti comici che ne rasserenano un momento*, *elevati attimi di serenità di slanci isolati*. Socrate costituisce il punto di rottura, l'estrema propaggine di un percorso solo in apparenza rettilineo e

[74] Platone (1991), p. 358 s (*Pol.* 302 a).
[75] BN 74 s; ted. 460.

perfino scontato; per Hegel egli preannuncia il definitivo passaggio al *moderno*, poiché con lui l'individualità si afferma come *minacciosa* potenza disgregatrice dell'unità etico-politica e rende così visibile l'altra estremizzazione, quella della positività universale della *polis*, ferma al diritto della *luce indifferente* di Apollo[76].

Lo Stato *reagisce* alla secessione delle individualità, ma se ne *pente*, consapevole dell'*approssimarsi della propria morte*: la *vitalità* è ormai proliferazione incontrollabile, metastasi che segna la fine dell'immota positività del *corpo* politico[77]. Nel processo a Socrate (una sorta di implicito contraltare di quello ad Oreste) è la giustizia umana a decidere, appropriandosi della stessa divinità nel momento in cui si erge a custode dell'osservanza del culto ufficiale, così ridotto a religione meramente positiva. Deplorando a cose fatte la condanna del filosofo, la città conferma di essere incapace di conciliazione; mentre questa esige sacrificio e lotta, il pentimento si rivela un tentativo ancora immaturo di giustapporre in una sequenza organico ed inorganico, unità ed infinità, vedendo in ciò l'unico modo possibile per elaborare il lutto e la *scissione*, che restano così orizzonti insuperabili.

Dunque in BN Hegel individua storicamente i prodromi della "potenza della scissione", indicata nello scritto sulla *Differenza* come cifra di una modernità da cui è letteralmente scomparsa la "potenza dell'unificazione"[78]. In entrambe le prospettive comiche, pur se con una differente accentuazione, il *destino*, ritenuto *assente* per una rimozione tanto incauta quanto astratta, dovrà ripresentarsi infine come una realtà divenuta *troppo potente*. La varietà, con BN, non è più fatta di ombre e fantasmi (*Schattenbilder*); non è più un *gioco* (che Hegel chiama in causa anche nella *Differenza* come "concetto o della superstizione o di un gioco divertente")[79], ma qualcosa di tremendamente serio.

Ed è alla trattazione della *commedia moderna* che spetta il compito di esporre la nuova situazione, descritta già nella *Differenza* come ormai conclamata: "*Ma, dall'altro lato, c'è l'altra commedia, le cui realizzazioni sono senza destino e senza una vera lotta, giacché la natura etica è imprigionata in quella stessa commedia. I nodi si intrecciano qui non in divertenti opposizioni, ma in opposizioni serie per questo impulso etico, tuttavia comiche per gli spettatori; e la loro soluzione viene cercata in una affettazione di carattere e di assolutezza, che si trova costantemente elusa e rimossa*"[80].

L'assenza di destino è dunque la nota comune all'intera *commedia*; consiste nell'artificiosa rimozione di uno dei termini dell'opposizione e, con esso, della logica oppositiva e relazionale del destino stesso, cosa che nella *commedia moderna*

---

[76] Sulla figura di Socrate come promotrice di uno "spirito repubblicano" e contrapposta a Cristo, cfr. PchR 246; ted. 163 (Sg1 443; ted. 294).

[77] Bourgeois interpreta tale "pentimento" scrivendo che "la condanna che la città opera della propria condanna di Socrate, il *pentimento* espresso in quest'apologia di Socrate, che è anche la giustificazione platonica dello Stato, porta a compimento l'autonegazione della città nel pubblico riconoscimento del principio moderno della soggettività", Bourgeois (1986), p. 488.

[78] Cfr. Diff 15; ted. 12 s.

[79] Diff 16; ted, 14.

[80] BN 75; ted. 461.

avviene con un procedimento speculare rispetto all'*antica*. Venute meno la *quiete* e l'*assoluta certezza* del divino, stavolta il destino è astrattamente rappresentato nel versante umano, sempre considerato come assolutizzazione della negatività; in essa cade la *natura etica*, restandovi *irretita* ovvero *inconsapevolmente* 'destinata' a togliersi attraverso l'insignificante vicenda delle determinatezze[81]. Quando la singolarità è presa come assoluta nell'ottuso essere diversa, senza termini da cui differenziarsi, si svilisce il valore delle opposizioni e si priva di senso la stessa conciliazione; questa non costituisce più il vero superamento dell'opposizione, poiché l'individualità cade nella farsa del cattivo infinito, generato dal maldestro tentativo di togliere il finito con un altro finito, riproducendolo e generando una profonda dissonanza tra la *serietà* dell'*impulso etico*, che anima l'individuo, e la *comicità*, che si sprigiona dallo scacco *costante* dei suoi tentativi[82].

Il *diritto* compare qui come surrogato negativo del positivo illusoriamente rimosso, l'ormai nota *lacuna di vita* che con la sua *assolutezza formale e negativa* assicura una parvenza di stabilità e sicurezza al singolo: "*L'impulso etico (poiché non è la cosciente assoluta natura etica che gioca in questa commedia) deve, per dirla in breve, trasformare ciò che sussiste nell'assolutezza formale e negativa del diritto e, con ciò, dare alla propria angoscia la convinzione della stabilità per il suo possesso, elevare i suoi averi, attraverso trattati e contratti ed ogni altra immaginabile clausola aggiuntiva, a qualcosa di sicuro e di certo, dedurre, a questo riguardo, i sistemi dall'esperienza e dalla ragione, come dalla certezza e dalla necessità stessa, e fondarli con i più rigorosi ragionamenti*"[83].

Non si tratta di una condizione in cui regnino casualità e disordine anarchico; piuttosto ha luogo la costruzione di un ordine che Hegel giudica fragile, perché disgiunto dalla base dell'eticità organica. In tal modo l'ordine stesso è condannato all'insignificanza (*Gleichgültigkeit*) ed all'avvicendamento dei saperi particolari: la situazione con cui, nella citata *Differenza*, Hegel apre la critica ad una contemporaneità scissa ed al formalismo nella conoscenza[84]. Dunque il pilastro della commedia e della vita moderne è per Hegel la legalità, intesa come *stratagemma* capace di supportare il *possesso* con un'*idea di stabilità* che si parcellizza in una miriade di *trattati, contratti e clausole*. L'esigenza di *certezza* che percorre *il possesso* punta su un ragionamento *deduttivo*; come mostrano le prime due sezioni di BN, secondo Hegel poco importa che esso tragga i suoi presupposti dall'*esperienza* o dalla *ragione*, dall'empirismo o dal formalismo. In entrambi i casi si tratta di muovere da una determinatezza operativamente sottratta a

---

[81] Sulla *commedia degli equivoci*, cfr. Bonito Oliva (2008), pp. 40 ss.

[82] Interessanti le osservazioni che Hegel propone sempre nell'*Estetica*, distinguendo tra *commedia antica* e *moderna* e fornendo nuovi argomenti circa la serenità che aleggia nel modello antico; infatti, osserva Hegel nelle più tarde lezioni, la differenza tra i due modelli dipende dal fatto che "le figure comiche possano essere oggetto di riso solo per gli spettatori o anche per se stesse"; il secondo caso appartiene agli antichi, come Aristofane, mentre il primo si sviluppa già in Plauto e Terenzio e comunque è ben evidente in Molière, in cui l'estrema serietà dei personaggi è tale che alla fine essi "sono semplicemente vittime frustrate del riso altrui", VÄs 1377 s; ted. III 569 s.

[83] BN 75; ted. 461.

[84] Cfr. Diff 9 s; ted. 6 s. In merito cfr. Bourgeois (1986), p. 494 s.

discussione e surrettiziamente elevata a fondamento di un intero edificio del sapere[85], che perciò vale quanto la forza di tale presupposto e della sua malcelata singolarità. Poiché la facciata di fondatezza e rigore, sostenuta dal richiamo ai fatti o all'universalità razionale dei principi, non è in grado di mantenere la stabilità richiesta, sono costanti le disillusioni e lo sconcerto di chi pratica questo tipo di scienza ed è costretto ad assistere al crollo delle proprie, elaborate costruzioni intellettuali[86].

L'impulso etico come nucleo della commedia moderna

In ultima analisi Hegel non punta sull'eliminazione di questa instabilità, che è tutt'uno con la determinatezza del sapere; cerca piuttosto di integrarla nella fisiologia di una logica dell'organico, in cui non si diano saperi concorrenti e separati, ma la loro composizione in un intero. Questo mutamento epistemologico di prospettiva, già analizzato nelle prime pagine di BN, serve ad evitare l'*horror vacui* ed il correlato bisogno di rassicurazione che, mirando all'assurdo raggiungimento di una determinatezza assoluta, si espone allo stillicidio della predetta cattiva infinità e trapassa in una radicale insicurezza. Con un suggestivo richiamo al *Messia* di Klopstock[87], Hegel descrive tutto ciò a tinte fosche e con particolare riferimento al succedersi delle scienze e dei sistemi giuridici: "*Ma, come degli spiriti sotterranei nell'immagine del poeta, videro le piantagioni che essi avevano seminato nei deserti infernali, spazzate via dai primi venti burrascosi, così [l'impulso etico deve vedere] spazzate via dalla prossima inversione o persino dall'innalzarsi dello spirito della terra, mezze o intere scienze, che erano state provate dall'esperienza e dalla ragione, e [vedere] anche un sistema giuridico soppiantato da un altro, e qui mettere l'umanità al posto della severità, là, al tempo stesso, la volontà di potenza al posto della sicurezza dei contratti, e, infine, nelle scienze così come nella realtà effettiva [vedere] distrutti i possessi, meglio acquisiti e più garantiti, di principi e di diritti – e allora o [deve] ritenere che siano gli sforzi propri che, liberantisi sul destino con ragione e volontà, si logorano in siffatta materia producendo tali mutamenti, oppure [deve] sdegnarsi per essi come ci si sdegna per qualcosa di inatteso e di sconveniente, e invocare prima tutti gli dei contro siffatta necessità, per poi adattarvisi. In entrambi i casi l'impulso etico, che in questi [momenti] finiti cerca una assoluta infinitezza, dà soltanto la farsa della sua fede e della sua illusione che non muore, e che – immersa nell'estrema oscurità mentre crede di essere*

---

[85] Bobbio, ad esempio, pone in evidenza la tesi giusnaturalistica e kantiana, che fa della *proprietà* il nucleo generativo del pensiero giuridico moderno, cfr. Bobbio (1969), p. 156.

[86] Va segnalata la stretta contiguità con un coevo passo schellinghiano, in cui si descrive l'operato dei "giuristi kantiani" come "una rincorsa ai concetti, quale che sia la loro natura, purché si tratti di un punto particolare che permetta a colui che vi abbia messo mano, con la pena che si da per distorcere tutto il resto secondo quel punto particolare, di darsi il credito di un sistema proprio, che però sarà in breve tempo soppiantato [*verdrängt*] a sua volta da un altro sistema originale e così via", VMS 164; ted. 316. Si noti che gli autori utilizzano perfino lo stesso verbo, *verdrängen*, per indicare l'alternanza dei sistemi giuridici.

[87] La pubblicazione dell'opera, in venti Canti, inizia nel 1748 con i primi tre e si protrae fino al 1773; per il testo, collocato nel Secondo canto ai versi 370-87, cfr. Klopstock (1962), pp. 228.

nell'estremo chiarore – è già nel danno e nel torto, mentre crede di riposare nelle braccia della giustizia, della veridicità e del godimento stesso"[88].

Tra i princìpi del sapere si alternano *umanità* e *rigore*, *volontà di potere* e *sicurezza del contratto*, ma nell'*impulso etico* (*sittlicher Trieb*) Hegel individua il protagonista e vero motore di queste alterne vicende e nucleo della critica all'individualismo della commedia moderna, che è modernità come commedia[89]. Si tratta di un dato significativo, che nell'ampio affresco di un'epoca potrebbe tradire gli accenti di una polemica più stringente e circostanziata. Infatti, senza che ciò si ripeta in altri luoghi del testo, l'autore ricorre per ben tre volte a questa locuzione, che nelle opere jenesi ha un unico riscontro nell'*Esposizione del sistema fichtiano* della *Differenza*, dove si passa dall'esame della dottrina del diritto a quello della comunità etica. Sembra che per Hegel il concentrarsi della modernità nella forza individuale di tale *impulso* trovi in Fichte una formulazione rigorosa e paradigmatica con cui tornare, esplicitamente o implicitamente, a misurarsi.

Nella *Differenza* dapprima è criticata la teoria del *Trieb* come fittizia sintesi tra soggetto ed oggetto, in cui "all'*impulso* puro, che tende ad un assoluto autodeterminarsi come attività per l'attività, è opposto un *impulso oggettivo*, un sistema di limitazioni"; ma l'unione così cercata si traduce in un "rapporto di causalità" o "sintesi del dominare", in cui è solo il lato soggettivo a prevalere attraverso una sintesi meramente *formale*[90] e quindi, secondo Hegel, il diritto naturale fichtiano non fa che celebrare la *vittoria dell'intelletto e della riflessione sulla ragione*.

In base a quanto premesso, è una condizione nella quale l'opposizione di soggetto ed oggetto non viene composta, ma celebrata e stabilizzata nella figura dello "Stato di necessità" e di un "determinare e dominare senza fine", senza "rendere superflue le leggi grazie ai costumi"[91]. In tal modo, infatti, "la signoria del concetto e la schiavitù della natura sono posti in assoluto e si estendono all'infinito"[92] ed Hegel

---

[88] BN 75; ted. 461.

[89] Commentando BN, Haering lo caratterizza come un che di individuale e non assoluto: "Quest'impulso cerca tutti i modi per camuffarsi da assoluto, come nell'Avaro di Molière attraverso le assolutezze giuridico-formali o per mezzo di ogni genere di argomentazione razionale. Ma alla fine si rivela come non assoluto e meramente individuale. Qui l'etico è una semplice farsa", Haering (1963/1938), p. 403. Scrive Kozu: "I termini *Trieb* e *Streben* esprimono un peculiare modo di pensare, che dev'essere giudicato negativamente dal punto di vista della filosofia in generale, perché si limitano solo al senso dell'intelletto", Kozu (1988), p. 129; per un esame dettagliato dell'uso dei termini e della loro collocazione nello sviluppo sistematico hegeliano del periodo in esame, cfr. *ivi*, pp. 103-48.

[90] Diff 60; ted. 49 s. Chiosa Hegel: "E così la conclusione del sistema non è rimasta coerente col suo cominciamento, il risultato col suo principio. Il principio era Io=Io, il risultato Io≠Io. La prima identità è ideale-reale, forma e materia costituiscono un'unità; la seconda è semplicemente ideale, forma e materia sono separate; la sintesi è semplicemente formale", *ibid.* In precedenza, nell'ambito di una considerazione più generale, Hegel scrive che "il rapporto di causalità che intercorre fra l'assoluto e la sua manifestazione è una falsa identità; infatti a fondamento di questo rapporto c'è l'opposizione assoluta"; il filosofo rinvia invece al "rapporto di sostanzialità" come "vero rapporto della speculazione" e "principio trascendentale sotto l'apparenza del rapporto di causalità", *ivi*, p. 37; ted. 32 s. Per un'analisi di tale plesso, cfr. Chiereghin (1961), p. 120 s.

[91] Diff 67; ted. 55.

[92] Diff 68; ted. 56.

conclude che grazie al "diritto naturale", così concepito, tale dominio si realizza in uno "Stato dell'intelletto", che non è "organizzazione" ma "macchina", "mediante l'assoluta opposizione dell'*impulso puro* e dell'*impulso naturale*"[93]. Si tratta di posizioni che non è difficile riconoscere nella critica ai sistemi giuridici sottesa alla posteriore drammatizzazione di BN, che in essi rappresenta la *commedia della modernità*.

Ciò che nella disamina della *Differenza* è dapprima esposto in forma entimematica, quasi tralasciando le premesse per trascorrere alle conseguenze, viene poi illustrato passando all'*etica* di Fichte, secondo un percorso che, se rispetta la successione cronologica delle sue opere (dal 1796 al 1798), sembra procedere 'a ritroso' nell'indagare la genesi speculativa della condizione appena descritta. Hegel rileva che la contrapposizione di *impulso puro* e *oggettivo*, mascherata dalla predetta formalità della sintesi, accomuna diritto naturale ed etica fichtiani, assumendo la veste di *dominio dell'idea sull'impulso* e *della libertà sulla natura*. Ma mentre nella prima opera "la sottomissione di esseri liberi al concetto in quanto tale è un assoluto scopo-in sé" e "l'astratto fissato dalla volontà comune sussiste anche fuori dall'individuo ed ha potere su di esso", nella seconda "il concetto e la natura devono esser posti unificati in una sola e medesima persona". In breve, "nello Stato deve dominare solo il diritto, nel regno dell'eticità il dovere deve aver forza solo nella misura in cui è riconosciuto come legge dalla ragione dell'individuo"[94].

Questo secondo aspetto consente di approfondire il passaggio dal tragico alla commedia in BN e di cogliere nello strato più profondo ciò che avviene nell'astrattezza di quest'ultima, dove l'impossibile conciliazione tra forze esterne nasce innanzitutto da una "una signoria ed una servitù soggettive, un'oppressione *propria* della natura […] molto più innaturale della relazione del *Diritto naturale*, nel quale chi comanda e chi detiene il potere appare come un altro, che si trova al di fuori dell'individuo vivente"[95].

In questo caso, secondo Hegel, l'uomo è scisso e "l'interiore armonia è distrutta", perché "in lui vengono assolutamente opposti uno che comanda ed uno che obbedisce"; la sintesi conferma il proprio carattere meramente formale, che Fichte cercherebbe di risolvere nella figura *mista* dell'"impulso etico", nel quale l'attività spontanea ed

---

[93] Diff 70; ted. 58. In questa sede non è possibile trattare analiticamente la teoria degli impulsi, tema centrale per la comprensione della filosofia fichtiana; occorrerà limitarsi allo strettamente necessario per la comprensione del testo hegeliano. Fichte definisce l'*impulso naturale* come "un impulso -sorto dalla natura e riferentesi ad oggetti della natura- che spinge ad unire tali oggetti con il mio essere", in sostanza un "impulso all'autoconservazione", Fichte (1994b/1798), p. 113; ted. GA I,5, 119; l'*impulso puro* come "impulso all'attività per l'attività, che sorge per il fatto che l'Io interiormente intuisce la propria assoluta potenzialità", *ivi*, p. 132; ted. GA I,5, 136 e cfr. *ivi*, p. 129; ted. GA I,5, 134 s. Il *sittlicher Trieb* è tematizzato mostrando l'interazione tra i due precedenti, tra l'*accidentalità* del primo come un "patire" ed un "qualcosa di dato e di presente senza il concorso della libera attività" e l'*essenzialità* legata all'Io del secondo, cfr. *ivi*, p. 128 ss, GA I,5, 132 ss. Rispetto ad essi il *sittlicher* è "impulso che ha di mira determinate azioni" (*ivi*, p. 139; ted. GA I,5, 142) ed è perciò "misto", in quanto "dall'impulso naturale ha la materia, cui è rivolto", mentre "la forma la riceve soltanto dall'impulso puro", *ivi*, p. 139 s; ted. GA I,5, 142 s. Sull'argomento, oltre al citato Kozu (1988), cfr. Cesa (1992); Id. (1993); Id. (2002); De Pascale (1994); Id. (1995), pp. 130-138 e pp. 167-175.

[94] Diff 71; ted. 58 s.

[95] Diff 71; ted. 59, con lievi ritocchi.

assoluta deve entrare in relazione con la natura e dominarla, rendendolo molteplice come gli oggetti verso cui l'attività si dirige. Perciò, prosegue Hegel, in questa forma *ibrida* si realizza una pluralità di doveri, che possono addirittura entrare in collisione, rivelando l'artificiosa composizione tra libertà e natura, tra il "concetto supremo" come superamento di inclinazioni e di arbitrio e la contingenza che affligge il dovere stesso, che tuttavia si pretende assoluto.

Ma si tratta di una soluzione impossibile in base alle premesse, poiché l'assoluta unità dell'*impulso puro* esclude ogni pluralità, mentre l'*impulso naturale* nega la libertà con la necessità multiforme del mondo fenomenico. Pertanto quello fichtiano si rivela un semplice palliativo, che trasforma la "contingenza delle inclinazioni" nella "contingenza dell'intendimento [*Einsicht*]", il quale deve commisurare e comparare i doveri in collisione e non è né ragione (come unità e libertà), né quell'intelletto che ha solamente saputo produrre molteplicità[96].

Così "la trascendentalità va completamente perduta nel fenomeno e nella facoltà che lo coglie, l'intelletto; l'identità assoluta non si trova e non sorge nel fenomeno. L'opposizione rimane assolutamente fissata anche sotto il belletto del progresso infinito"[97]. Per Hegel nel tentativo di rigorizzare l'impianto kantiano, Fichte non fa che accrescere la scissione tra libertà e natura, rendendo ancor più difficile la loro unità ed accentuando quel lato contingente della decisione, che andava superato; mentre Kant, affrontando le congiunture in cui resta implicato il dovere assoluto, rinvia ad una casistica per abbandonare ogni residuo di contingenza e variabilità, Fichte fissa intellettualisticamente le opposizioni nell'Io e così, per la risoluzione dei casi, deve ricorrere alla contingenza dell'*intendimento* (*Einsicht*), che doveva essere superata ed ora è padrona indiscussa della scena[98].

Le aporie individuate da Hegel nelle due opere di quest'ultimo forniscono un'interessante chiave interpretativa del "meccanismo" giuridico, da lui stesso inteso come istituto di garanzia e condizione per la stessa modificabilità delle leggi civili[99] ed invece considerato nella *Differenza* come una "pluralità atomistica e povera di vita",

---

[96] Diff 72 s; ted. 59 s. Soller lamenta che sul conflitto dei doveri Hegel non fornisca alcun esempio e sostiene che tutto ciò che potrebbe inerire ad un simile contrasto non riguarda la legge morale, ma i contesti empiricamente determinati nei quali si ricorre ad essa, come nel caso di due persone in pericolo imminente di vita nello stesso momento ed in direzioni opposte rispetto ad un solo soccorritore. Non è in discussione il dovere di aiutare, ma una scelta tra i due che potrà essere operata solo in base ad elementi fattuali (affezione, distanza, prospettive di riuscita). In tal senso la valutazione hegeliana del conflitto porrebbe in primo piano le conseguenze dell'agire, trascurando ciò che invece, come intenzione, è al centro della prospettiva morale kant-fichtiana, Soller (1984), p. 134.

[97] Diff 73; ted. 60.

[98] "È chiaro che se Kant nella sua *Dottrina dei costumi* ammette problemi di casistica intorno ad ogni dovere stabilito come assoluto e se non si vuol credere che Kant abbia voluto così farsi beffe dell'assolutezza del dovere stabilito, si deve supporre che egli abbia piuttosto indicato la necessità di una casistica per la *Dottrina dei costumi* e perciò la necessità di non affidarsi al proprio intendimento, che è sempre qualcosa di affatto contingente. È soltanto la contingenza che deve essere tolta da una dottrina dei costumi; trasformare la contingenza delle inclinazioni in una contingenza dell'intendimento non può soddisfare quell'impulso morale che mira alla necessità", Diff 73; ted. 60.

[99] Cfr. Fichte (1994a/1796), p. 164; ted. GA I,3, 459.

retta dal "diritto" quale "concetto della totalità che deve opporsi ad ogni azione" e strumento dell'imposizione di un "intelletto" estraneo e superiore ai singoli, considerati "materie variamente modificabili"[100].

La denuncia hegeliana del formalismo individua una continuità tra l'individualismo del *giovane* Fichte, che guarda alla Rivoluzione francese, ed il posteriore determinismo istituzionale e politico dello *Stato commerciale chiuso* (1800)[101]. Come viene confermato nelle pagine di BN, Hegel rinviene e sfrutta la *ratio* comune a due posizioni solo in apparenza distanti, ma in realtà espressioni di un identico schema: l'*atomistica della libertà* può essere composta in un *sistema* solo attraverso una legge positiva, un legame estraneo che viene imposto a parti costitutivamente separate[102].

In tale astrattezza intellettualistica, che si dispiega nello spazzar via *mezze o intere scienze* e che non risparmia neppure i frutti della scienza giuridica, l'*impulso etico* oscilla tra due atteggiamenti contrapposti e nel contempo inscindibili, immaginando di *elevarsi sul destino con ragione e volontà*, come autore dei mutamenti in atto, oppure deplorando questi come *qualcosa di inatteso e di sconveniente*, a cui dovrà tuttavia assoggettarsi: la *farsa della propria fiducia e del proprio insopprimibile inganno*, che si svela determinando il crollo delle certezze iniziali, sostituite con altre destinate ad un'identica sorte. Si tratta comunque del tentativo di ricostruire un'*infinità assoluta* sulle macerie delle *cose finite*, perpetuando l'imbroglio e la fede comica nella *giustizia*, nella *sicurezza* e nel *godimento*, che sono invece *perdita* e *torto*.

In entrambe le forme storiche della commedia, conclude e riassume Hegel, vige un regime di separazione tra le due *zone dell'etico*: "*La commedia separa l'una dall'altra le due zone dell'etico in modo che essa lascia che ciascuna faccia liberamente per sé, e che, mentre nell'una le opposizioni e il finito sono un'ombra senza essenza, nell'altra l'assoluto è una illusione. Ma il rapporto vero e assoluto è che l'una appare seriamente nell'altra, che ciascuna <è> con l'altra in una relazione corporale e che esse sono l'una per l'altra, reciprocamente, il serio destino. Il rapporto assoluto è dunque posto nella tragedia*"[103].

Tutto ciò conferma l'osservazione precedente circa la giustapposizione: da una parte l'*ombra priva di essenza* delle *opposizioni* e del *finito*, dall'altra l'*assoluto* ridotto a mera *illusione*. Nella tragedia, invece, la contrapposizione non prende solo *forma*; infatti Hegel parla di *vero ed assoluto rapporto* (*das wahrhafte und absolute Verhältnis*) come apparire dell'una nell'altra delle *zone* attraverso una *relazione corporea* (*leibhafte Beziehung*). Come suggerisce il testo, l'opposizione della tragedia non resta confinata nella semplice effettività corporea, nella *Wirklichkeit*, ma entra nella concretezza autentica, nella *Wahrheit* in cui sono superate anche la mera *forma* del rapporto e della relazione e la separazione dal lato materiale come *contenuto*. Il superamento tragico avviene, almeno nelle intenzioni hegeliane, senza rimuovere tali note caratterizzanti della finitezza attraverso un processo

---

[100] Diff 70; ted. 58.

[101] Molto opportunamente Cesa scrive a proposito di Fichte, che "l'antinomia libertà-ordine è, con accentuazioni diverse, presente in tutto il suo pensiero", Cesa (1975), p. 785.

[102] Cfr. Sabbatini (2012), pp. 21 ss.

[103] BN 75; ted. 461.

astrattivo ed intellettuale, che finirebbe per anestetizzarle. Se nella commedia c'è solo la presenza di reali (*wirklich*), essa deve elevarsi all'autenticità di una *com*presenza, di un rapporto che è confronto tra alterità non formalmente commutabili, né estrinsecamente componibili ed è per questo un *serio destino*: *rapporto assoluto* che viene *posto nella tragedia* come assoluto togliersi del rapporto.

La 'Brocca rotta' di von Kleist

Nonostante una prima impressione di artificiosità, la periodizzazione della storia attraverso le forme teatrali ed in particolare l'interpretazione della commedia moderna sono in grado di esibire una certa capacità di presa sul reale. Pur senza avanzare pretese di esaustività, è infatti possibile mostrare come in tali passi Hegel colga ed esprima dinamiche molto importanti nel coevo panorama socio-culturale tedesco.

A tale proposito, basti considerare il *diritto* come *lacuna di vita*, che assicura una parvenza di stabilità e sicurezza al singolo, e le ultime parole sull'*impulso etico*, che si illude di aver trovato il porto sicuro *della giustizia, della sicurezza e dei piaceri della vita*, mentre *si trova già nella perdita e nel torto*. Tali considerazioni si rispecchiano in modo singolare e significativo in una delle commedie più importanti della letteratura tedesca: la *Brocca rotta* di Heinrich von Kleist, che ne avvia la composizione proprio tra il 1802 ed il 1803, in un periodo di grave crisi interiore, culminato con la distruzione parigina del manoscritto del dramma *Roberto il Guiscardo*[104]. Nell'impossibilità di affrontare una valutazione complessiva del breve e tormentato percorso artistico ed esistenziale di von Kleist, vorrei indugiare sulla *Brocca rotta*, premettendo due considerazioni di carattere generale, che possono forse aiutare a comprenderne la peculiare natura e l'importanza in rapporto al quadro hegeliano. Da un lato è stato rilevato come, a fronte di una corposa e strenua riflessione teorica sul tragico, il romanticismo non sia in fondo riuscito a far confluire i propri sforzi in opere all'altezza di tale elaborazione[105]; e dall'altro, specie in riferimento alla generazione di von Kleist, alla base di tale 'inconcludenza' è stato individuato il difficile tentativo di sintesi tra antico e moderno, tra due modelli opposti di tragedia, forniti dall'ordine cosmico di Sofocle e dall'inconciliabilità in cui sfociano i drammi di Shakespeare[106].

Nel caso di von Kleist, ed in particolare della *Brocca rotta*, la scelta del genere commedia appare quasi l'effetto di un simile stallo, percorsa com'è, oltre che da suggestioni delle *Nuvole* di Aristofane[107] o del *Falstaff* di Shakespeare, da un esplicito riferimento all'*Edipo* di Sofocle. Di quest'opera la *Brocca rotta* costituisce una sorta

---

[104] L'opera, terminata nel 1806, viene rappresentata da Goethe a Weimar, nel 1808, subendo un fiasco, cfr. Chiusano (2001), pp. X ss; Kindl (2001), p. 154. Per una ricostruzione più dettagliata dei contorni di questa vicenda, cfr. Sembdner (1974); Wichmann (1988), pp. 144-49.

[105] Cfr. Cassirer (1919), p. 33; Günther (1984), p. 559.

[106] Carl (1977), p. 296 s e pp. 306 ss.

[107] Schmidt (2003), pp. 69 ss.

di parodistico contraltare[108], ma in modo che nel *volgersi alla commedia è pur sempre appostata la tragedia*[109], tanto che in merito si è spesso parlato di “tragicommedia” o di “commedia seria”[110], quasi che si trattasse di una naturale conseguenza di confronto con il destino, riletto dalla *Stimmung* dei moderni.

Adam, il protagonista, è un attempato giudice di campagna che guida l’inchiesta su una brocca infranta nottetempo dal misterioso insidiatore della giovane Eva; ma Adam è anche il colpevole, che cerca di sviare da sé ogni sospetto e finirà vittima delle proprie trame. Riluttante e costretto ad un’indagine in cui l’ignaro Edipo sofocleo getta invece tutte le proprie energie, egli conosce fin dal principio la propria colpa, ma non se ne sente affatto segnato e vive come fosse realmente privo di destino, cercando di sottrarsi alle proprie responsabilità e soprattutto, emersa la sua colpevolezza, rimanendo totalmente ‘inconciliato’, quasi estraneo alla propria sorte[111].

Se occorre lasciare sullo sfondo anche la fitta rete di riferimenti ed i complessi rapporti che von Kleist intesse con la storia biblica del peccato originale, emergenti dal binomio Adam-Eva[112], in riferimento alle pagine di BN è opportuno indugiare sulla lettura critica del diritto che Kleist, sulla scia dei propri studi giuridici, individua come tema costante dei suoi racconti e drammi; basti pensare a *Michael Kolhaas*[113]. La *Brocca rotta*, ambientata in una piccola corte della campagna olandese alla fine del XVI secolo, fornisce anche l’occasione per un’implicita accusa alla decadenza istituzionale e morale che affligge le corti prussiane alla metà del XVIII secolo[114]; crisi a cui corrisponde un laborioso processo di riforma, avviato nel 1746 da Federico il Grande e dal Cancelliere e giurista pufendorfiano Samuel Cocceji e conclusosi nel 1793 con la promulgazione della *Allgemeine Gerichtsordnung der preußischer Staaten*[115]. La commedia di Kleist descrive la fase di trapasso da un’amministrazione della giustizia legata al mondo feudale ad una riorganizzazione in senso moderno: una svolta che, in termini più ampi, Hegel richiama con preoccupazione nelle pagine della cosiddetta *Costituzione della Germania*. Il giudice Adam si trova anch’egli sullo spartiacque tra due epoche; è un uomo del vecchio mondo, ma è soprattutto un individuo le cui pulsioni e passioni egoistiche devono passare al vaglio di un diritto universale ed astratto, moderno appunto, rappresentato dal consigliere di giustizia Walter, messo del nuovo ordine dello Stato[116].

---

108 Un esplicito riferimento all’*Edipo* compare nella Premessa, cfr. von Kleist (2001/1808), p. 3. Sui rapporti tra le due opere ed il processo di inversione *speculare* operato da von Kleist, cfr. Schadewaldt (1970), pp. 333 ss.

109 Cfr. Szondi (1999), p. 123.

110 Per le due denominazioni (con particolare riguardo alla *Brocca rotta*) rispettivamente, cfr. Guthke (1961), p. 402 s; Arntzen (1968), pp. 178 ss.

111 Cfr. Schmidt (2003), pp. 66 ss.

112 Cfr. Michelsen (1977); Grathoff (1999).

113 Cfr. Ribbat (1988), p. 318.

114 Cfr. Schneider (1988/1989), p. 310 s.

115 Cfr. Conrad (1966), pp. 444 ss; Tarello (1976), pp. 234-42.

116 Sull’esemplarità della figura di Adam nel trapasso tra antico e moderno, ricondotta alla commedia come fase della hegeliana *Weltgeschichte*, cfr. Thorwart (2004), pp. 217 ss.

Sembra che Hegel e von Kleist concordino nel denunciare la crisi del proprio tempo, ma in quest'ultimo, soprattutto se si considera la *Brocca rotta*, alla diagnosi non segue alcun tentativo di prognosi. L'egoista Adam[117] riassume bene gli elementi dell'*inconciliata* tragicità del moderno, quella che agli occhi di Hegel ne fa appunto una commedia. La conclusione descrive la fuga goffa e scomposta del giudice, presentata attraverso lo sguardo del consigliere Walter (che certo gli comminerà una pena, ma forse nemmeno troppo dura) e ripropone un'individualità scissa, che resta fondamentalmente estranea al processo di maturazione della *Versöhnung* ed è, sempre hegelianamente, esposta ad una giustizia umana che potrà essere impartita in maniera più o meno rigorosa, ma mai risolutrice. Un'individualità ancora illusa di potersi sottrarre ad un destino che subirà, per giunta, nella forma della massima *estraniazione*, assoggettandosi alla meccanica della legge umana. Qui la giustizia degli uomini è ancora e soprattutto scissione.

Il fatto che in questo caso von Kleist non si occupi della ricostruzione di un senso ulteriore, da riguadagnare anche a costo di un estremo sacrificio, è importante, perché egli non sta solo mettendo in scena la vicenda di un personaggio, ma in essa descrive anche il proprio scacco esistenziale, che culminerà nel suicidio del 20 novembre 1811. Fin dal 1801, come accennato, Kleist attraversa infatti una profonda crisi, che egli stesso lega ad un complesso rapporto con la cosiddetta *filosofia kantiana* e che potrebbe rispecchiarsi anche nel suo percorso creativo: dal fallimento del progetto tragico del *Guiscardo*, alla composizione della *Brocca rotta*. Ma se da un lato appare possibile distinguere tra la *Kantkrise* (che scuote la fiducia dell'autore nel sapere scientifico e nei suoi fondamenti filosofici ed apre altresì la via alla creazione artistica) e la *Guiskardkrise* (che conduce ad un radicale ripensamento delle potenzialità espressive del tragico ed alla scelta della commedia)[118], dall'altro lato la lettura di BN suggerisce la possibilità di individuare tra i due aspetti una continuità più profonda che, dalle critiche alla filosofia dell'intelletto, passa ai suoi riflessi sulla scienza giuridica, per approdare al carattere farsesco attribuito all'*ethos* moderno. Pertanto, se non è possibile procedere per semplificazioni, tracciando un nesso deterministico tra i presunti limiti della filosofia kantiana e la nascita di una commedia, non sarebbe neppure corretto trascurare che in questa vicenda riaffiorano le coordinate fondamentali della meditazione hegeliana di Jena.

Una breve considerazione della citata *Kantkrise*, può fornire ulteriori elementi di interesse. Dopo aver elaborato un piano di vita, fidando nella guida sicura delle scienze[119] e dopo aver tentato, con pedantesco piglio pedagogico, di imporlo alla sorellastra Ulrike ed alla fidanzata Wilhelmine von Zenge[120], in una lettera a quest'ultima del 22 marzo 1801 von Kleist dichiara la propria sconfitta, volgendosi alla letteratura in modo ormai definitivo[121]. Riferendosi esplicitamente alla "recente filosofia kantiana",

---

117 Schlossbauer (1992), p. 532.

118 Cfr. Greiner (2009), p. 206; Fülleborn (2007), p. 72.

119 Cfr. *An Ulrike von Kleist, Frankfurt am Oder*, Mai 1799, in von Kleist (2001), p. 488 s.

120 Per un quadro complessivo dei rapporti epistolari di von Kleist con la Zenge, cfr. von Kleist (1995).

121 Cfr. Müller-Salget (2002), pp. 52 ss.

scrive: "Non possiamo decidere se quanto chiamiamo verità sia realmente verità o soltanto apparenza [...]. Il mio unico, il mio più alto scopo è crollato e non ne ho più alcuno... Da quando mi si è affacciata questa convinzione, vale a dire che non è possibile conquistare verità alcuna, non ho più toccato libro"[122].

Il fronte delle interpretazioni sui fattori scatenanti di questa crisi, raccolti sotto la denominazione di *recente filosofia kantiana*, è variegato: si va dalla lettura del *Saggio di una nuova teoria dell'umana facoltà di rappresentare*, pubblicato da Reinhold nel 1789[123], alla kantiana *Critica del Giudizio* (1790)[124], alla *Destinazione dell'uomo* di Fichte (1800)[125]. Al di là delle pur rilevanti differenze proposte da tali letture, ciò che in questa sede preme rilevare è soprattutto lo sfondo kantiano in cui sono collocati i referenti critici della svolta di Kleist. Non basta: di tali premesse von Kleist coglie e sviluppa una sotterranea vena nichilistica[126], che lo stesso Hegel in *Fede e sapere* sottolinea in maniera esplicita non semplicemente e generalmente a proposito di Jacobi e Fichte[127], ma con particolare riferimento proprio a quella *Destinazione dell'uomo*[128], che alcuni interpreti collocano sullo sfondo della *Kantkrise* di Kleist.

È dunque condivisibile la tesi che quest'ultimo congedi Kant attraverso una presa di distanze da Fichte. Ma è ancor più interessante sottolineare che da un lato, con una forza quasi istintiva, egli accomuna i due pensatori in una critica assai vicina a quella hegeliana; e che dall'altro, non riuscendo ad elaborare un'alternativa sul piano speculativo, resta nel medesimo orizzonte degli autori criticati ed elabora una soluzione

---

[122] *A Wilhelmine von Zenge, Berlino 22 marzo 1801*, in von Kleist (1995), p. 108; ted. von Kleist (2001), p. 634 e cfr. *An Ulrike von Kleist Berlin, den 23 März 1801*, *ivi*, p. 636 s.

[123] In questo caso si accentua il versante soggettivistico e psicologico delle posizioni di Reinhold, cfr. Gall (1977) e Müller-Salget (2002), p. 53 s. Più recentemente è stato posto in luce un legame con la *Filosofia di Kant o i principi fondamentali della filosofia trascendentale* (1801) di de Villiers, cfr. Hansen (2005).

[124] Kleist avrebbe accentuato scetticamente le tesi della *Critica del Giudizio*, secondo cui la finalità del mondo è criterio euristico per un giudizio riflettente, ma non è base per un giudizio determinante. La riduzione del nesso causale della scienza ad un valore ipotetico apre la via alla crisi dell'autore, cfr. Muth (1954), pp. 56 ss; inoltre, cfr. Greiner (2000), pp. 16 ss.

[125] Mentre la lettura di Cassirer privilegia il versante teoretico-conoscitivo del testo di Fichte, soffermandosi sul risultato scettico delle prime due sezioni (Dubbio e Sapere) e lasciandone da parte la terza, sulla Fede, e l'orizzonte morale -cfr. Cassirer (1919), pp. 21 ss-, Mandelartz si discosta esplicitamente da tale interpretazione, sottolineando che se le verità che conosciamo sulla terra non possono servirci in un'altra vita, è il senso stesso della nostra vita morale a venir meno. Perciò von Kleist non accetta che la certezza possa essere affidata alla fede, dopo aver ridotto le cose a semplici immagini senza significato, né scopo, cfr. Mandelartz (2006), pp. 127 ss. Delbrück accentua il versante della fede, sostenendo che il tentativo di soluzione di Kleist nella poesia, abbandonata la fede filosofica di Fichte, passa attraverso la fede biblica e la teologia paolina, cfr. Delbrück (1974), pp. 15-43.

[126] Cfr. Chiusano (2001), p. IX.

[127] Tanto in Fichte, quanto nel suo critico Jacobi "l'assoluto e l'eterno sono un nulla per il conoscere", GuW 231; ted. 398. Per la posizione hegeliana sul nichilismo, cfr. Pöggeler (1974); Bonsiepen (1977), pp. 42-71; Verra (1998); Bonito Oliva (1998). Scrive Düsing: "Lo sviluppo idealistico delle determinazioni del pensiero puro conduce necessariamente al nichilismo. Hegel non critica la filosofia di Fichte perché non ha evitato il nichilismo, ma perché non lo ha sviluppato in maniera conseguente", Düsing (1984a), p. 131.

[128] GuW 219 ss; ted. 389 ss. Sulla lettura hegeliana della *Destinazione* in GuW, cfr. Düsing (1984a), pp. 122; sui limiti dell'interpretazione hegeliana, cfr. Rametta (1998); Ivaldo (1998).

che in ambito artistico passa anche per la conciliazione finale della tragedia *La famiglia Schroffenstein* (1803)[129], ma non cancella il persistente interesse per la forma-commedia (dalla *Brocca rotta* all'*Anfitrione*), che a questo punto sembra davvero, hegelianamente, l'espressione della crisi morale di un'epoca.

[129] La tragedia, di sapore shakespeariano, mette in scena l'idillio tra i giovani di due famiglie sveve coinvolte in una faida; saranno proprio i genitori inconsapevoli, ma non per questo meno colpevoli, ad uccidere per errore ciascuno il proprio figlio.

Bibliografia

(Le opere individuate con una sigla nel testo e nell'apparato non compaiono in elenco; per le relative indicazioni bibliografiche si rinvia alla Legenda)

Adorno, T. W. (1971). *Tre studi su Hegel.* (F. Serra, trad.) Bologna: il Mulino.

Althaus, H. (1993). *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia.* (M. Carpitella, trad.) Roma-Bari: Laterza.

Aristotele (1979). *Etica Nicomachea.* (C. Mazzarelli, a cura di) Milano: Rusconi.

Aristotele (1984). *Retorica, Poetica* (*Opere:* Vol. X). (A. Plebe e M. Valgimigli, trad.) Roma-Bari: Laterza.

Aristotele (2002). *Politica.* (C. A. Viano, a cura di) Milano: Rizzoli.

Arntzen, H. (1968). *Die ernste Komödie: das deutsche Lustspiel von Lessing bis Kleist.* München: Nymphenburger Verlagshandlung.

Asveld, P. (1953). *La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation.* Louvain-Paris: Publications universitaires de Louvain-Desclee De Brouwer.

Avineri, S. (1973). *La teoria hegeliana dello Stato.* (B. Maffi, trad.) Roma-Bari: Laterza.

Barel, Y. (1987). *La quête du sens: comment l'esprit vient à la cité.* Paris: Éditions du Seuil.

Barth, K. (1979). *La teologia protestante nel XIX secolo. Volume 1. Le origini: Löscher, Rousseau, Lessing, Kant, Herder, Novalis, Hegel.* (I. Mancini, a cura di e G. Bof, trad.) Milano: Jaca Book.

Barth, K. (2009). *L'Epistola ai Romani.* (G. Miegge, a cura di) Milano: Feltrinelli.

Becchi, P. (1999). Il doppio volto della pena in Hegel. *Verifiche, III-IV*, pp. 191-209.

Beck, H. (1970). Der Logosbegriff bei Hegel und seine philosophischen und theologischen Voraussetzungen. Zu Hegels geschichtstheoretischer Deutung des Johannes-Evangeliums. (W. R. Beyer, a cura di) *Hegel-Jahrbuch 1968/1969*, pp. 415-420.

Biasutti, F. (1979). *Assolutezza e Soggettività. L'idea di Religione in Hegel.* Trento: Verifiche.

Biasutti, F. (2008). *Momenti della filosofia hegeliana: Ethos, Arte, Religione, Storia.* Pisa: ETS.

Biral, A. (1997). *Platone e la conoscenza di sé.* Roma-Bari: Laterza.

Biral, A. (1999). *Storia e critica della Filosofia politica moderna.* (G. Duso, a cura di) Milano: Angeli.

Bobbio, N. (1969). *Diritto e Stato nel pensiero giuridico di Emanuele Kant.* Torino: Giappichelli.

Bobbio, N. (1981). La costituzione in Hegel. In N. Bobbio, *Studi Hegeliani. Diritto, società civile, stato* (pp. 69-83) Torino: Einaudi.

Bobbio, N. (1993). *Teoria generale del diritto.* Torino: Giappichelli.

Bodei, R. (1962). La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano (System der Sittlichkeit). *Il pensiero* (1-2), pp. 236-279.

Bodei, R. (1965). Un frammento hegeliano dalla "Costituzione del Reich tedesco". *Critica storica, IV*, pp. 469-503.

Bodei, R. (1972). Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio. *Rivista critica di storia della filosofia, XXVII* (I), pp. 435-466.

Bodei, R. (1987). *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno.* Torino: Einaudi.

Bodei, R. (1994). Hölderlin: la filosofia e il tragico. In F. Hölderlin, *Sul Tragico*. (G. Pasquinelli e R. Bodei, trad. e R. Bodei, a cura di; pp. 7-71) Milano: Feltrinelli.

Bonito Oliva, R. (1998). La questione del nichilismo e la questione del soggettivo. In R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e Sapere. La genesi deI pensiero del giovane Hegel* (pp. 263-282) Milano: Guerini e Associati.

Bonito Oliva, R. (2000). La "seconda natura" in Hegel. In L. Fonnesu e B. Henry (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica* (pp. 135-154) Pisa: Pacini.

Bonito Oliva, R. (2008). *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel.* Milano: Mimesis.

Bonsiepen, W. (1977). *Der Begriff der Negativität in den jenaer Schriften Hegels.* Bonn: Bouvier.

Borghesi, M. (1983). *La figura di Cristo in Hegel.* Roma: Edizioni Studium.

Borghesi, M. (1995). *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo 'storico' al Vangelo 'eterno'.* Roma: Edizioni Studium.

Borso, D. (1976). *Hegel politico dell'esperienza.* (M. Dal Pra, a cura di) Milano: Feltrinelli.

Bourgeois, B. (1969). *La pensée politique de Hegel.* Paris: PUF.

Bourgeois, B. (1970). *Hegel à Francfort.* Paris: Vrin.

Bourgeois, B. (1986). *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Jéna.* Paris: Vrin.

Bourgeois, B. (1992). Sur le Droit naturel de Hegel 1802-1803. In B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes: Raison et décision* (pp. 63-83). Paris: PUF.

Brunner, O. (2000). *Per una nuova storia costituzionale e sociale* (II ed.) (P. Schiera, trad.) Milano: Vita e pensiero.

Buchner, H. (1965). Hegel und das kritische Journal der Philosophie. *Hegel-Studien, 3*, pp. 95-156.

Calasso, F. (1966). Equità (storia). In A. VV, *Enciclopedia del Diritto* (Vol. XV, pp. 65-69) Milano: Giuffrè.

Cantillo, G. (1996). 'Privatleben' e senso dello Stato negli scritti giovanili di Hegel. In G. Cantillo, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel* (pp. 3-59) Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Caputo, R. (2006). *Il tragico nel primo Hegel. Tragedia cristiana e destino della modernità.* Lecce: Pensa Multimedia.

Carcagni, A. (1983). *Il pensiero politico di Hegel. Società, diritto e Stato negli scritti giovanili.* Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Carl, R.-P. (1977). Sophokles und Shakespeare? Zur deutschen Tragödie um 1800. In C.-O. Conrady (a cura di), *Deutsche Literatur zur Zeit der Klassik* (pp. 296-318) Stuttgart: Reclam.

Cassirer, E. (1919). *Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie.* Berlin: Reuther & Reichard.

Cavanna, A. (1982). *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico 1* (Vol. I) Milano: Giuffrè.

Cesa, C. (1969). *La filosofia politica di Schelling.* Bari: Laterza.

Cesa, C. (1975). Fichte, i romantici, Hegel. In L. Firpo, C. Cesa, F. Diaz, F. Duchini, M. Einaudi, A. Maffei, V. Mathieu, et al. (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali* (Vol. IV, 2, pp. 783-871) Torino: UTET.

Cesa, C. (1976). *Hegel filosofo politico.* Napoli: Guida.

Cesa, C. (1992). Morale e religione tra Kant e Fichte. In C. Cesa, *J. C. Fichte e l'idealismo trascendentale* (pp. 167-187) Bologna: il Mulino.

Cesa, C. (1993). Der Begriff 'Trieb' in den Frühschriften von J.G. Fichte (1792-1794). In C. Cesa e N. Hinske (a cura di), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli* (pp. 165-185) Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang.

Cesa, C. (2002). Sensibilité et conscience: Remarques sur la théorie des 'Triebe' chez Fichte. (M. Bienenstock, a cura di) *Revue germanique internationale* (18), pp. 121-132.

Cesa, C. (2004). Romanticismo politico. In N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica* (pp. 958-967) Torino: UTET.

Chamley, P. (1965). Les origines de la pensée économique de Hegel. *Hegel-Studien, 3*, pp. 225-261.

Chamley, P. (1984). La docrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail. In *Hegel-Tage Urbino 1965: Vorträge* (II ed., pp. 147-159) Bonn: Bouvier.

Chiereghin, F. (1961). *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana.* Firenze: Olschki.

Chiereghin, F. (1980). *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla 'Fenomenologia dello Spirito'.* Trento: Verifiche.

Chiereghin, F. (1989). I fondamenti logico-metafisici della distinzione tra Stato dei liberi e società del lavoro nei primi scritti di Hegel. *Verifiche*, pp. 412-442.

Chiereghin, F. (1992). La genesi della logica hegeliana. In P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica* (pp. 27-63) Roma-Bari: Laterza.

Chiereghin, F. (2004). Gli anni di Jena e la "Fenomenologia". In C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel* (pp. 3-37) Roma-Bari: Laterza.

Chignola, S. (2000). Ceto. In R. Esposito e C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico* (pp. 116-118) Roma-Bari: Laterza.

Chiodi, G. M. (2000). *Equità: la regola costitutiva del diritto.* Torino: Giappichelli.

Chiusano, I. A. (2001). Profilo storico-critico dell'autore e dell'opera. In H. von Kleist, *La brocca rotta, Anfitrione, Il Principe di Homburg* (pp. VII-XXXIX) Milano: Garzanti.

Colombo, G. M. (2003). *Sapiens aequitas. L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Conrad, H. (1966). *Deutsche Rechtsgeschichte. Neuzeit bis 1806* (Vol. II) Karlsruhe: C. F. Müller.

D'Abbiero, M. (1975). Moralità ed eticità nella Realphilosophie II. Sullo sviluppo del sistema hegeliano negli anni 1805-06. *Giornale Critico della filosofia italiana, Quarta serie, VI* (Anno LIV -LVI-), pp. 222-262.

D'Abbiero, M. (1991). *Le ombre della comunità. Il soggetto e la realtà del mondo nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel.* Genova: Marietti.

D'Agostino, F. (1973). *Epieikeia: Il tema dell'equità nell'antichità greca.* Milano: Giuffrè.

Danese, A. e Di Nicola, G.P. (1977). *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel (1793-1800).* Bologna: Pàtron.

De Cecchi, G. (1977). Struttura dell'economia e organizzazione dello Stato nello Hegel di Jena. In M. Tronti (a cura di), *Per una storia del moderno concetto di politica. Genesi e sviluppo della separazione tra 'politico' e 'sociale'* (pp. 207-255) Padova: Cleup.

de Guereñu, E. (1969). *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu "Der Geist des Christentums und sein Schicksal".* Freiburg/München: Alber.

Delbrück, H. (1974). *Kleists Weg zur Komödie.* Tübingen: Niemeyer.

De Marini, C. M. (1957). *Il giudizio di equità nel processo civile: premesse teoriche.* Padova: CEDAM.

De Pascale, C. (1994). Die Trieblehre bei Fichte. *Fichte Studien* (6), pp. 229-251.

De Pascale, C. (1995). *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane.* Bologna: il Mulino.

De Pascale, C. (2000). Il diritto e la sua marginalità nella concezione filosofica di Schelling. In L. Fonnesu e B. Henry (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca* (pp. 113-134) Pisa: Pacini.

De Pascale, C. (2003). Guerra, dialettica, progresso tra Kant ed Hegel. In G. Rametta (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco* (pp. 29-50) Milano: Angeli.

Desmond, W. (1984). Hegel and the Problem of Religious Representation. *Philosophical Studies, XXX*, pp. 9-22.

Di Benedetto, V. (1980). Introduzione. In Eschilo, *Orestea* (M. Valgimigli, trad. e F. Ferrari, a cura di; pp. 5-22) Milano: Rizzoli.

Dierksmeier, K. (2002). Absolute Konstruktion des Rechts? Zum Rechtsbegriff in Hegels Naturrechts-Aufstatz. In K. Vieweg (a cura di), *Gegen das 'Unphilosophische Unwesen'. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel* (pp. 157-166) Würzburg: Königshausen & Neumann.

Dietze, A. e Dietze, W. (a cura di). (1989). *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800.* Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer.

Di Tommaso, G. (2000). La "seconda natura" nel giovane Schelling. In L. Fonnesu e B. Henry (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca* (pp. 101-134) Pisa: Pacini.

Dodds, E. R. (1978). *I Greci e l'Irrazionale.* (V. Vacca De Bosis, trad. e A. Momigliano, a cura di Firenze: La Nuova Italia.

Düsing, K. (1977). Jugendschriften. In O. Pöggeler (a cura di), *Hegel* (pp. 28-42) Freiburg, München: Alber.

Düsing, K. (1980). Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In D. Henrich e K. Düsing (a cura di), *Hegel in Jena* (pp. 25-44) Bonn: Bouvier.

Düsing, K. (1984a). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (II ed.) Bonn: Bouvier.

Düsing, K. (1984b). Politische Ethik bei Plato und Hegel. *Hegel-Studien, 19*, pp. 95-145.

Düsing, K. (1988). Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel. In C. Jamme e O. Pöggeler (a cura di), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)* (pp. 55-82) Bonn: Bouvier.

Düsing, K. (2000). Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel. In G. Duso e G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel* (pp. 133-146) Milano: Franco Angeli.

Duso, G. (1999). *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica.* Roma-Bari: Laterza.

Eichholz, G. (1977). *La teologia di Paolo. Le grandi linee.* (F. Longo, trad.) Brescia: Queriniana.

Eschilo. (1987). *Tragedie e Frammenti.* (G. Morani e M. Morani, a cura di) Torino: UTET.

Faralli, C. (2005). *La filosofia del diritto contemporanea.* Roma-Bari: Laterza.

Ferrario, F. (1995). Il Protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai giorni nostri. In G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni 2. Ebraismo e Cristianesimo* (Vol. II, pp. 495-560) Roma-Bari: Laterza.

Fichte, J. G. (1994a ed. or. 1796). *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza.* (L. Fonnesu, a cura di) Roma-Bari: Laterza.

Fichte, J. G. (1994b ed. or. 1798). *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza.* (C. De Pascale, a cura di) Roma-Bari: Laterza.

Finelli, R. (2009). *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1803).* Roma: Pensa Multimedia.

Flechtheim, O. K. (1975 ed. or. 1936). *Hegels Strafrechtstheorie.* Berlin: Duncker & Humblot.

Fornaro, M. (1978). *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel.* Milano: Vita e Pensiero.

Fries, J. (1803). *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung. Mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts.* Jena: Johann Michel Mauke.

Frosini, V. (1966). Equità (nozione). In A. VV, *Enciclopedia del Diritto* (Vol. XV, pp. 69-82) Milano: Giuffrè.

Fujita, M. (1985). *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter Besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling.* Bonn: Bouvier.

Fülleborn, U. (2007). *Die frühen Dramen Heinrich von Kleists.* München: Wilhelm Fink.

Fuselli, S. (1999). La struttura logica della pena in Hegel. *Verifiche, I-II*, pp. 25-106.

Gall, U. (1977). *Philosophie bei Heinrich von Kleist.* Bonn: Grundmann.

Gamm, G. (1995). Komödie oder Tragödie. Die moderne Welt im Lichte Hegels und Nietzsches. *Lettre International* (28), pp. 67-71.

Gentili, C., & Garelli, G. (2010). *Il tragico.* Bologna: il Mulino.

Gérard, G. (1982). *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Jéna (1801-1805).* Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint Louis.

Gérard, G. (1998). Filosofia e religione nel giovane Hegel. In R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel* (pp. 355-373). Milano: Guerini e Associati.

Glockner, H. (1958 ed. or. 1940). *Hegel. Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie* (Vol. II) Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Glockner, H. (1964 ed. or. 1929). *Hegel: Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie* (Vol. I) Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Göhler, G. (1974). Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse. In G.W.F. Hegel e G. Göhler (a cura di), *Frühe politische Systeme* (pp. 338-610) Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ulstein Verlag.

Goldoni, D. (1992). *Il riflesso dell'Assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805).* Milano: Guerini e Associati.

Grathoff, D. (1999). Der Fall des Krugs. Zum geschichtlichen Gehalt von Kleists Lustspiel. In D. Grathoff, *Geschichte, Politik, Sprache. Aufsätze zu Leben und Werk Heinrich von Kleists* (pp. 31-53) Opladen-Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Gravagnuolo, B. (1983). *Dialettica come destino. Hegel e 'Lo Spirito del cristianesimo'.* Napoli: Liguori.

GREINER, B. (2000). *Kleists Dramen und Erzählungen; Experimente zum 'Fall'der Kunst.* Tübinger-Basel: Francke.

GREINER, B. (2009). Kant. In I. Breuer (a cura di), *Kleist-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung* (pp. 206-208). Stuttgart-Weimar: Metzler.

GUERCI, L. (1986). *Le monarchie assolute. Parte seconda: Permanenze e mutamenti nell'Europa del Settecento* (Vol. X.2) Torino: UTET.

GUÉROULT, M. (1968). *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)* (Vol. I). Paris: Aubier-Montaigne.

GÜNTHER, H. (1984). Trauerspiel. In K. Kanzog e A. Masser (a cura di), *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte* (II ed., Vol. IV, pp. 546-562) Berlin-New York: De Gruyter.

GUTHKE, K. S. (1961). *Geschichte und Poetik der deutschen Tragikomödie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HABERMAS, J. (1975). *Lavoro e interazione.* (M. G. Meriggi, a cura di) Milano: Feltrinelli.

HAERING, T. H. (1963). *Hegel: sein Wollen und sein Werk* (Vol. I, 1929; Vol. II, 1938) Aalen: Scientia Verlag.

HANRATTY, G. (1985). Hegel and the Gnostic Tradition (I). *Philosophical Studies, XXX*, pp. 23-48.

HANRATTY, G. (1986). Hegel and the Gnostic Tradition (II). *Philosophical Studies, XXXI*, pp. 301-325.

HANRATTY, G. (1992). Hegel's Early Development and the Gnostic Tradition. *Philosophical Studies, XXXIII*, pp. 75-92.

HANSEN, U. (2005). Grenzen der Erkenntnis und unmittelbare Schau. Heinrich von Kleists Kant-Krise und Charles de Villers. *Deutsche Vierteljahrsscrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 79* (3), pp. 433-471.

HARRIS, H. S. (1983). *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801-1806).* Oxford: Clarendon Press.

HAUSER, A. (1982). *Storia sociale dell'arte* (XIII ed., Vol. I). (A. Bovero, trad.) Torino: Einaudi.

HAYM, R. (1857). *Hegel und seine Zeit.* Berlin: Gaertner.

HEGEL, G.W.F. (1913). *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.* (G. Lasson, a cura di) Leipzig: Meiner.

HENRICH, D. (2010). *Hegel im Kontext.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HEUSER, M.-L. (1989). Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 14* (2), pp. 17-36.

HOČEVAR, R. K. (1968). *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation.* München: Beck.

HOFFMANN, T. S. (2009). *Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis heute.* Wiesbaden: Marixverlag.

HOFFMEISTER, J. (1931). *Hölderlin und Hegel.* Tübingen: Mohr Siebeck.

HOFMANN, H. (2003). *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica.* (L. Basso, M. Tomba, E. Cafagna, trad. e G. Duso, a cura di) Roma-Bari: Laterza.

HÖLDERLIN, F. (1994). *Sul tragico.* (G. Pasquinelli e R. Bodei, trad. e R. Bodei, a cura di) Milano: Feltrinelli.

HÖLDERLIN, F. (1995). *Sämtliche Werke und Briefe.* (4 Voll.) (G. Mieth, a cura di) Berlin: Aufbau.

HOLLERBACH, A. (1957). *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie.* Frankfurt a. M.: Klostermann.

Honneth, A. (2002). *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto.* (C. Sandrelli, trad.) Milano: il Saggiatore.

Hösle, V. (1986). Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur. In W. Kuhlmann (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik* (pp. 136-182) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hyppolite, J. (1947). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel.* Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie.

Hyppolite, J. (1991). Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel. In J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique* (Vol. I, pp. 254-261) Paris: PUF.

Ilting, K.H. (2006). Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik. In K.H. Ilting, *Aufsätze über Hegel* (P. Becchi e H. Hoppe, a cura di; p. 11-35) Frankfurt a. M.: Humanities Online.

Ivaldo, M. (1998). 'Destinazione dell'uomo' e 'Fede e sapere'. Aspetti di un confronto tra Fichte e Hegel. In R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel* (pp. 289-312). Milano: Guerini e Associati.

Jaeger, W. (1954). *Paideia: La formazione dell'uomo greco* (Vol. II). (A. Setti, trad.) Firenze: La Nuova Italia.

Jaeschke, W. (1980). Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach. *Journal of the American Academy of Religion, XLVIII* (3), pp. 345-364.

Jamme, C. (1980). 'Jedes Lieblose ist Gewalt'. Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung. In C. Jamme e H. Schneider (a cura di), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel* (pp. 130-170) Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jamme, C. (1983a). Liebe, Schicksal und Tragik. Hegels "Geist des Christentums" und Hölderlins "Empedokles". In C. Jamme e O. Pöggeler (a cura di), *"Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde": das Schicksal einer Generation der Goethezeit* (pp. 300-324) Stuttgart: Klett-Cotta.

Jamme, C. (1983b). *"Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800.* Bonn: Bouvier.

Kant, I. (1990 ed or. 1763). Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative. In I. Kant, *Scritti precritici* (P. Carabellese, A. Pupi e R. Assunto, a cura di; pp. 249-290) Roma-Bari: Laterza.

Kant, I. (1993 ed. or. 1790). *Critica del Giudizio.* (A. Bosi, a cura di) Torino: UTET.

Kerény, K. (1989). *Gli dei e gli eroi della Grecia.* (V. Tedeschi, trad.) Milano: Mondadori.

Kimmerle, H. (1976). Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 9. In J. H. Trede e R. P. Horstmann (a cura di), GW, VIII (pp. 348-361) Hamburg: Meiner.

Kimmerle, H. (1982). *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804* (II ed.) Bonn: Bouvier.

Kindl, U. (2001). *Storia della letteratura tedesca. Dal Settecento alla prima guerra mondiale* (Vol. II). (M. Dallapiazza e U. Kindl, a cura di) Roma-Bari: Laterza.

Kleist (von), H. (1995). *Lettere alla fidanzata.* (E. Pocar, a cura di) Milano: ES.

Kleist (von), H. (2001 ed. ot. 1808). *La brocca rotta, Anfitrione, Il Orincipe di Homburg* (II ed.). (I. A. Chiusano, a cura di) Milano: Garzanti.

Kleist (von), H. (2001). *Sämtliche Werke und Briefe. Zweibändige Ausgabe in einem Band.* (H. Sembdner, a cura di) München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Klesczewski, D. (1991). *Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der burgerlichen Gesellschaft: Eine systematische Analyse des Verbrechens- und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin: Duncker & Humblot.

Klopstock, F. G. (1962). *Ausgewählte Werke.* (K. A. Schleiden e G. Friedrich, a cura di) München: Carl Hanser.

Kojève, A. (1996). L'idea della morte nella filosofia di Hegel. In A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (G. Frigo, a cura di; pp. 656-717) Milano: Adelphi.

Kozu, K. (1988). *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes "Bedürfnis", "Trieb", "Streben" und "Begierde" bei Hegel.* Bonn: Bouvier.

Königson-Montain, M. J. (1982). L'écrit de Hegel sur la constitution de l'Allemagne (1799-1802). In D. Henrich e R. P. Horstmann (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie des Rechtsformen und ihre Logik* (pp. 38-71) Stuttgart: Klett-Cotta.

Küng, H. (1972). *Incarnazione di Dio.* (F. Janowski, trad.) Brescia: Queriniana.

Lacorte, C. (1959). *Il primo Hegel.* Firenze: Sansoni.

Liebeschütz, H. (1970). Das Judentum in der Geschichtsphilosophie des frühen Hegel. (W. R. Beyer, a cura di) *Hegel-Jahrbuch 1968/1969*, pp. 323-331.

Lugarini, L. (1973). *Hegel dal mondo storico alla filosofia.* Roma: Armando.

Lugarini, L. (1986). Le problème du peuple libre et la genèse de l'idée hégelienne de la vie éthique. In G. Planty-Bonjour (a cura di), *Droit et liberté selon Hegel* (pp. 125-164) Paris: PUF.

Lukács, G. (1975). *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica.* (R. Solmi, trad.) Torino: Einaudi.

Luporini, C. (1945). G.W.F. Hegel, Un frammento politico giovanile. *Società* (3), pp. 61-114.

Mandelartz, M. (2006). Von der Tugendlehre zur Lasterschule. Die sogenannte 'Kantkrise' und Fichtes 'Wissenschaftslehre'. *Kleist-Jahrbuch*, pp. 120-136.

Marcuse, H. (1966). *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale".* (A. Izzo, trad. e A. Santucci, a cura di) Bologna: il Mulino.

Massolo, A. (1959). *Prime ricerche di Hegel.* Urbino: S.T.E.U.

Massolo, A. (1970). La religione in Hegel. *Il pensiero* (15), pp. 45-59.

McIlwain, C. H. (1990). *Costituzionalismo antico e moderno.* (N. Matteucci, a cura di e V. de Caprariis, trad.) Bologna: il Mulino.

Meier, C. (1988). *La nascita della categoria del politico in Grecia.* (C. De Pascale, a cura di) Bologna: il Mulino.

Meier, C. (2000). *L'arte politica della tragedia greca.* (D. Zuffellato, trad.) Torino: Einaudi.

Menegoni, F. (1975). La mediazione della religione nella formazione del sistema hegeliano a Jena. *Studia patavina, XXII*, pp. 495-520.

Menegoni, F. (2004). La morale. In C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel* (pp. 123-155) Roma-Bari: Laterza.

Menghi, C. B. (2006). *Logica del diritto sociale.* Torino: Giappichelli.

Menke, C. (1996). *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Sittlichkeit nach Hegel.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Michelsen, P. (1977). Die Lügen des Adams und Evas Fall. Heinrich von Kleists "Der zerbrochene

Krug". In H. Anton, B. Gajeck e P. Pfaff (a cura di), *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel* (pp. 268-304) Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Mirri, E. (1970). Commento. In G.W.F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (E. Mirri, a cura di) L'Aquila: Japadre.

Mirri, E. (1972). Introduzioni agli scritti. In G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili* (N. Vaccaro e E. Mirri, trad. e E. Mirri e G. Calabrò, a cura di) Napoli: Guida.

Moldenhauer, E. e Michel, K. M. (1970). Anmerkung der Redaktion zu Band I. In *Werke,* Bd. I (pp. 621-637) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Moneti Codignola, M. (1996). *Moralità e soggetto in Hegel.* Pisa: ETS.

Moretto, A. (1992). Il resoconto di Rosenkranz sul «Frammento del triangolo divino». *Paradosso* (3), pp. 111-119.

Montesquieu, C. L. (2007 ed. or. 1734). *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza.* (D. Monda, a cura di) Milano: Rizzoli.

Mori, M. (2003). La guerra nell'età di Goethe. In *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco* (pp. 13-28) Milano: Angeli.

Müller-Salget, K. (2002). *Heinrich von Kleist.* Stuttgart: Reclam.

Muth, L. (1954). *Kleist und Kant. Versuch einer neuen lnterpretation.* Köln: Kölner Univ. Verl.

Necchi, P. (1985). La presenza del tragico nel giovane Hegel (Lo spirito del cristianesimo e il suo destino). In F. Carmagnola (a cura di), *Tragico e modernità* (pp. 31-49) Milano: Angeli.

Negri, Antimo (1962). La «tragedia nell'etico». *Giornale critico della filosofia italiana* (41), pp. 65-86.

Negri, Antonio (1958). *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia politica e giuridica di Hegel.* Padova: CEDAM.

Nicolin, F. (1984). Welche Shakespeare-Ausgabe besass Hegel? *Hegel-Studien, 19*, pp. 304-311.

Novalis (1993). *Opera filosofica* (2 voll.) (G. Moretti, a cura di) Torino: Einaudi.

Ost, F. (2007). *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico.* (G. Viano Marogna, trad.) Bologna: il Mulino.

Parkinson, G. (1977). Hegel, Pantheism, and Spinoza. *Journal of the History of Ideas, 38* (3), pp. 449-459.

Peperzak, A. T. (1960). *Le jeune Hegel et la vision morale du monde.* La Haye: Nijhoff.

Philonenko, A. (1976). *Essais sur la philosophie de la guerre.* Paris: Vrin.

Plant, R. (1987). Hegel and the Political Economy. In W. Maker (a cura di), *Hegel on Economics and Freedom* (pp. 95-126) Macon: Mercer University Press.

Platone (1991). *Tutti gli scritti.* (G. Reale e AA. VV., a cura di) Milano: Rusconi.

Pöggeler, O. (1986). Hegel e la tragedia greca. In O. Pöggeler, *Hegel. Idea di una Fenomenologia dello Spirito* (A. De Cieri e V. Verra, a cura di; pp. 111-134) Napoli: Guida.

Pöggeler, O. (1974). Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion. In D. Arendt (a cura di), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts* (pp. 307-349) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pöggeler, O. (1981). L'interprétation hégélienne du Judaisme. *Archives de Philosophie* (44), pp. 189-237.

Popper, K. R. (1981). *La società aperta ed i suoi nemici* (Vol. I). (D. Antiseri, a cura di e R. Pavetto, trad.) Roma: Armando.

Pozzo, R. (1985). I primi anni di Hegel a Jena (1801-1804): Pantragismo o dialettica della conciliazione? In F. Carmagnola (a cura di), *Tragico e modernità* (pp. 50-67) Milano: Angeli.

Preterossi, G. (1992a). *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana.* Milano: Guerini e Associati.

Preterossi, G. (1992b). In cerca di un ethos della modernità. Politica, statualità, morale nello Hegel jenese. *Verifiche, XI*, pp. 111-145.

Priddat, B. P. (1990). *Hegel als Ökonom.* Berlin: Duncker & Humblot.

Primoratz, I. (1986). *Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe.* Bonn: Bouvier.

Racinaro, R. (1983). La colpa dell'innocenza. Hölderlin e il destino tragico. *Il Centauro. Rivista di filosofia e teoria politica* (7), pp. 50-85.

Rametta, G. (1998). La critica hegeliana a Fichte in 'Fede e sapere'. In R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel* (pp. 76-82) Milano: Guerini e Associati.

Ribbat, E. (1988). Babylon in Huisum oder der Schein des Seins. Sprach und Rechtsprobleme in Heinrich von Kleists Lustspiel 'Der zerbrochne Krug'. In D. Grathoff (a cura di), *Heinrich von Kleist. Studien zu Werk und Wirkung* (pp. 133-148) Opladen: Westdeutscher Verlag.

Riedel, M. (1969). *Studien zu Hegels Rechthphilosophie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Riedel, M. (1979). Natura e libertà nella 'Filosofia del diritto' di Hegel. In C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica* (pp. 37-56) Roma-Bari: Laterza.

Ripepe, E. (2001). Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto. In Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pisa (a cura di), *Scritti in onore di Antonio Cristiani* (pp. 677-718) Torino: Giappichelli.

Rizzi, L. (1988). Pena e riconciliazione nel giovane Hegel. *Verifiche, XVII*, pp. 385-406.

Rizzi, L. (1993). *Eticità e Stato in Hegel.* Milano: Mursia.

Rohrmoser, G. (1961). *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel.* Gütersloh: Mohm.

Roll, E. (1967). *Storia del pensiero economico.* Torino: Bollati Boringhieri.

Rosenkranz, K. (1974 ed. or. 1844). *Vita di Hegel.* (R. Bodei, a cura di) Milano: Mondadori.

Rosenzweig, F. (1976 ed. or. 1920). *Hegel e lo Stato.* Bologna: il Mulino.

Rossi, M. (1976). *Da Hegel a Marx: I. La formazione del pensiero politico di Hegel* (Vol. I) Milano: Feltrinelli.

Rotenstreich, N. (1984). Needs and interdependence. On Hegel's conception of economics and its aftermath. *Hegel-Studien, 19*, pp. 179-203.

Rousseau, J. J. (1993 ed. or. 1762). Del contratto sociale. In J. J. Rousseau e P. Rossi (a cura di), *Opere* (R. Mondolfo, trad., pp. 277-345) Milano: Sansoni.

Rüfner, V. (1960). Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des hegelschen Systems. In J. Derbolav e F. Nicolin (a cura di), *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt* (pp. 346-355) Düsseldorf: Schwann.

Ruggiu, L. (2009). *Logica Metafisica Politica: Hegel a Jena.* Milano: Mimesis.

Sabbatini, C. (2012). *Una piramide di pietre tonde. Diritto naturale e scienza positiva del diritto nei primi scritti jenesi di Hegel*. Bologna: I libri di Emil.

Sabbatucci, D. (1978). *Il mito, il rito e la storia.* Roma: Bulzoni.

SALVUCCI, P. (1966). *La filosofia politica di Adam Smith.* Urbino: Argalìa.

SAVARESE, P. (1996). *Schelling filosofo del diritto.* Torino: Giappichelli.

SCARPI, P. (1998). La Grecia antica. In G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri e P. Scarpi, *Manuale di Storia delle religioni* (pp. 67-82) Roma-Bari: Laterza.

SCHADEWALDT, J. (1970). Der 'Zerbrochne krug' von Heinrich von Kleist und Sophokles 'König Ödipus'. In R. Thurow e E. Zinn (a cura di), *Hellas und Hesperien* (II ed., Vol. II, pp. 333-340) Zürich und Stuttgart: Artemis.

SCHELLING, F. W. (1994 ed. or. 1802). *Bruno o del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo.* (E. Guglielminetti, a cura di) Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

SCHIERA, P. (2004). Stato di polizia. In N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica* (III ed., pp. 1064-1067) Torino: UTET.

SCHLOSSBAUER, F. (1992). Das Lustspiel als Lust-Spiel. Eine Analyse des Komischen in Heinrich von Kleist 'Der zerbrochne Krug'. *Zeitschrift für Germanistik* (3), pp. 526-549.

SCHMIDT, J. (2003). *Heinrich von Kleist: die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHNÄDELBACH, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SCHNEIDER, H. P. (1988/1989). Justizkritik im Zerbrochnen Krug. *Kleist-Jahrbuch*, pp. 309-326.

SCHRÖDER, J. (2001). *Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methode vom Humanismus bis zur historischen Schule (1500-1850)* München: Beck.

SCHÜLER, G. (1963). Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften. *Hegel-Studien, 2*, pp. 111-159.

SCHULTE, M. (1992). *Die »Tragödie im Sittlichen«. Zur Dramentheorie Hegels.* München: Fink.

SEELMANN, K. (1995). *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien.* Freiburg-München: Alber.

SEELMANN, K. (2002). *Le filosofie della pena di Hegel.* (P. Becchi, a cura di) Milano: Guerini e Associati.

SEGAL, C. (2010). L'uditore e lo spettatore. In J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco* (L. Falaschi, trad.; pp. 187-217) Roma-Bari: Laterza.

SEMBDNER, H. (1974). Der 'Zerbrochne Krug' in Goethes Inszenierung. In H. Sembdner, *In Sachen Kleist. Beiträge zur Forschung* (pp. 57-67) München: Carl Hanser Verlag.

SEMERARI, G. (1996). *Introduzione a Schelling.* Roma-Bari: Laterza.

SIEP, L. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

SIEYÈS, E.-J. (1972 ed. or. 1789). *Che cosa è il terzo stato?* (U. Cerroni, a cura di) Roma: Editori Riuniti.

SINCLAIR, T. A. (1961). *Il pensiero politico classico.* (A. Silvestri Giorgi e E. Zallone, trad. e L. Firpo, a cura di) Bari: Laterza.

SOLLER, A. K. (1984). *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie.* Würzburg: Königshausen und Neumann.

SPINOZA, B. (1972 ed. or. post. 1667). Etica. In B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico* (R. Cantoni e F. Fergnani, a cura di e R. Cantoni, M. Brunelli, S. Rizzo e F. Fergnani, trad.; pp. 83-376) Torino: UTET.

STEINER, G. (2003). *Le Antigoni* (II ed.). (N. Marini, trad.) Milano: Garzanti.

Stella, A. (1994). *Il concetto di "relazione" nella "Scienza della logica" di Hegel. Prefazioni, Introduzione, Libro primo.* Milano: Guerini e Associati.

Szondi, P. (1999). *Saggio sul tragico.* (F. Vercellone e S. Givone, a cura di) Torino: Einaudi.

Szondi, P. (2007). *La poetica di Hegel.* (G. Garelli, a cura di e A. Marietti, trad.) Torino: Einaudi.

Tafani, D. (2007). Pena e libertà in Hegel. In C. De Pascale (a cura di), *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant ed Hegel* (pp. 197-221) Pisa: ETS.

Tarello, G. (1976). *Storia della cultura giuridica moderna. Vol. I: Assolutismo e codificazione del diritto.* Bologna: il Mulino.

Thomson, G. (1949). *Eschilo e Atene.* (L. Fua, trad.) Torino: Einaudi.

Thorwart, W. (2004). *Heinrich von Kleists Kritik der gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien. Zu Heinrich von Kleists Leben und Werk unter besonderer Berücksichtigung der theologisch-rationalistischen Jugendschriften.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Tilliette, X. (1972). *Attualità di Schelling.* (N. De Sanctis, trad.) Milano: Mursia.

Tomba, M. (2003). La comprensione hegeliana della guerra nella frattura rivoluzionaria. Note sulla 'Verfassung Deutschlands'. In G. Rametta (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco* (pp. 179-195) Milano: Angeli.

Topitsch, E. (1967). *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie.* Neuwied und Berlin: Luchterhand.

Topitsch, E. (1977). *Per una critica del marxismo.* (G. Sorba, a cura di) Roma: Bulzoni.

Valenza, P. (1999). *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena.* Padova: CEDAM.

Valori, F. (2006). Il sorgere della dialettica come destino in Hegel. In E. Mirri e F. Valori (a cura di), *Libertà e destino* (pp. 159-162) Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Varano, V. (1989). Equità: I) Teoria generale. In A. VV, *Enciclopedia Giuridica* (Vol. XII, pp. 1-14) Roma: Treccani.

Varnier, G. (1998). Naturphilosophie, Identitätsphilosophie, vernichtende Logik. Natur und Geist beim Jenaer Hegel. In K. Vieweg (a cura di), *Hegels jenaer Naturphilosophie* (pp. 57-70). München: Wilhelm Fink Verlag.

Vegetti, M. (2010). L'uomo e gli dei. In J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco* (pp. 257-287) Roma-Bari: Laterza.

Vernant, J.-P. e Vidal-Naquet, P. (1976). *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (V ed.). (M. Rettori, trad.) Torino: Einaudi.

Verra, V. (2007). *Su Hegel.* (C. Cesa, a cura di) Bologna: il Mulino.

Verra, V. (1998). G.W.F. Hegel: Filosofia moderna e riflessione in "Glauben und Wissen". In R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel* (pp. 17-28) Milano: Guerini e Associati.

Veyne, P. (1982). Critique d'une systématisation: les Lois de Platon et la realité. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation, 37* (5-6), pp. 883-908.

Villey, M. (1975). Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie. In *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Vol. II, pp. 131-151) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Vitiello, V. (2010). Immanentismo. In *Enciclopedia Filosofica* (Vol. VIII, pp. 5542-5548) Milano: Bompiani.

Voegelin, E. (1999). *La nuova scienza politica.* (R. Pavetto, trad.) Roma: Borla.

WAHL, J. (1994). *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel.* (F. Occhetto, trad. e E. Paci, a cura di) Roma-Bari: Laterza.

WASZEK, N. (1998). "L'animo di salvare l'uomo". Sul commentaario di Hegel a James Steuart andato perduto. In R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel* (pp. 141-156) Milano: Guerini e Associati.

WICHMANN, T. (1988). *Heinrich von Kleist.* Stuttgart: Metzler.

YORIKAWA, J. (1996). *Hegels Weg zum System. Die Entwicklung der Philosophie Hegels 1797-1803.* Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang.

YOVEL, Y. (1989). *Spinoza and Other Heretics. The adventures of immanence* (Vol. II) Princeton-Oxford: Princeton University Press.

ZICHE, P. (1996). *Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.